

KONSEP KAFARAT SUMPAH MENURUT IBN HAZM
STUDI ANALISIS PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA *AHL AL-DZIMMAH*
(NON-MUSLIM) DITINJAU DARI *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH*

TESIS

DIAJUKAN UNTUK MELENGKAPI PERSYARATAN MEMPEROLEH GELAR
MEGISTER PADA PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM (HI)
KONSENTERASI FIQH



OLEH

MUHAMMAD DIAH
NIM: 0907 S2 903

PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SULTAN SYARIF KASIM
(UIN SUSKA) RIAU
2011

ABSTRAK

Konsep Kafarat Sumpah Menurut Ibn Hazm: Studi Analisis Penyaluran Kafarat Sumpah Kepada *Ahl al-Dzimmah* (Non-Muslim) Ditinjau dari *Maqâshid al-syarî'ah*

Institusi : Program Pascasarjana UIN SUSKA Riau
Prodi / Konsentrasi : Hukum Islam / Fiqih
Nama/NIM : Muhammad Diah / 0907 S2 903

Jumhur ulama sepakat bahwa kafarat atas pelanggaran sumpah merupakan suatu kewajiban yang disyariatkan oleh Islam, sebagaimana difirmankan Allah Swt. dalam al-Qur'an surat *al-Ma'idah* ayat 89, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin, memberi pakaian, atau memerdekakan budak. Jika tidak sanggup melaksanakan kafarat tersebut, si pelanggar sumpah harus berpuasa selama tiga hari. Dalam hal penyalurannya, jumhur ulama tidak membolehkan pemberian kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Ibn Hazm dalam kapasitasnya sebagai seorang mujtahid membolehkan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* dan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim).

Ibn Hazm adalah seorang ahli fiqih yang menghidupkan ilmu zhahir atau dengan kata lain, ia menghidupkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Dia menjelaskan sifat umum dan keuniversalan al-Qur'an, yang mencakup seluruh hukum dari peristiwa-peristiwa yang terjadi pada manusia, walaupun waktu berubah-ubah. Gambaran di atas menunjukkan latar belakang keilmuan Ibn Hazm yang cukup representatif sebagai seorang mujtahid. Oleh karena itu, keberanian Ibn Hazm untuk berbeda sikap dari opini umum jumhur ulama tidak bisa diabaikan. Kiranya ia memiliki pijakan metodologi yang kuat saat memutuskan beramal dengan keumuman teks ayat. Pemikiran Ibn Hazm tentang kebolehan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, apabila ditinjau dari *Maqâshid al-syarî'ah* menarik untuk diteliti, karena Ibn Hazm sangat terikat dengan teks.

Dalam melakukan penelitian, penulis menfokuskan pada kajian tokoh, yaitu Ibn Hazm, yaitu dengan menyajikan data-data, kemudian mengambil kesimpulan secara analisis (*content analysis*) yaitu menggali isi dan aksioma yang terdapat dalam teks-teks dari data-data yang telah dikumpulkan.

Ibn Hazm membolehkan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim) sebagai kafarat sumpah dan juga pemberian makanan atau pakaian kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Ibn Hazm menyatakan pada masalah penyaluran kafarat sumpah tidak ada *nash* khusus yang menganjurkan memberikannya kepada orang yang beriman. Demikian juga dengan Abu Hanifah r.a., ia tidak mensyaratkan budak yang beriman sebagai sasaran kafarat sumpah.

Ijtihad Ibn Hazm tentang kebolehan memberikan kafarat sumpah terhadap *ahl al-dzimmah* (non-muslim) bila dilihat dari *maqâshid al-syarî'ah* mengandung unsur dakwah Islam (*hifzh al-din*), karena terdapat kemaslahatan yang lebih besar, maka memberikan kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dapat saja dilakukan. Dari sisi sosial kemasyarakatan (*hifzh al-mujtama'* atau *hifzh al-insan*) orang Islam dibenarkan saling mengenal, membantu, bahkan menjamin kesejahteraan sosial, tanpa memandang muslim atau non-muslim.

Kewajiban *jama'i* (negara Islam) juga meliputi kewajiban masyarakat muslim. Masyarakat muslim dan non-muslim mempunyai kewajiban yang sama untuk saling menjaga, baik dengan jiwa maupun dengan hartanya. Menjaga dengan jiwa adalah kewajiban membela *ahl al-dzimmah* dari serangan musuh yang menzaliminya, sedangkan menjaga dengan harta seperti terlihat dari kebolehan membayar kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) seperti yang dikemukakan oleh Ibn Hazm.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN	ii
PERSETUJUAN KETUA PRODI	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
LEMBARAN PENGESAHAN	v
KATA PENGANTAR	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN DAFTAR SINGKATAN	ix
ABSTRAK	xi
DAFTAR ISI	
BAB I PENDAHULUAN	1
A. LATAR BELAKANG MASALAH	1
B. IDENTIFIKASI MASALAH	9
C. RUMUSAN MASALAH	10
D. TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN	10
E. DEFINISI OPERASIONAL	11
F. TINJAUAN PUSTAKA	12
G. METODE PENELITIAN	14
1. Sumber Data	14
2. Teknik Pengumpulan Data.....	16
3. Analisa Data	18
H. SISTEMATIKA PEMBAHASAN	19
BAB II BIOGRAFI IBN HAZM (384 - 456 H / 994 - 1064 M)	21
A. RIWAYAT HIDUP DAN KARIER AKADEMIS	22
1. Para Murid Ibn Hazm.....	26
2. Perkembangan <i>Madzhab</i> di Andalusia.....	28
B. SETTING SOSIAL PADA MASA IBN HAZM	30
1. Kondisi Politik.....	30
2. Kondisi Sosial.....	34
3. Pengaruh Ibn Hazm Terhadap Penguasa	37
C. METODE ISTINBÂTH IBN HAZM.....	38
1. Memahami <i>Nash</i> Secara <i>Zhahir</i>	38
2. Permasalahan <i>Ijma'</i>	40
3. Menolak <i>Qiyâs</i>	43

4. Menolak <i>Ta'ilil</i>	45
5. Menolak <i>Istihâsân</i>	47
6. Permasalahan <i>Taqlid</i>	48

BAB III TINJAUAN UMUM TENTANG KAFARAT, KAFARAT SUMPAH DAN PENYALURANNYA KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM)

A. PENGERTIAN DAN DASAR HUKUM KAFARAT SUMPAH	49
1. Pengertian Kafarat	49
2. Pengertian Sumpah	50
3. Pengertian <i>Ahl al-Dzimmah</i> (Non-Muslim)	57
Perlindungan Terhadap <i>Ahl al-Dzimmah</i> (Non-Muslim)	62
4. Konsep Umum Tentang Kafarat	71
a. Kafarat <i>Zhihâr</i>	71
b. Kafarat Pembunuhan	72
c. Kafarat Jima'	73
d. Kafarat Haji	74
e. Kafarat Sumpah	76
f. <i>Asbab al-Nuzul</i>	78
B. PENDAPAT ULAMA TERHADAP PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM)	82
1. Kafarat Sumpah dalam Tinjauan Ulama Tafsir	82
2. Penyaluran kafarat Sumpah Kepada <i>Ahl al-Dzimmah</i> dalam Tinjauan Fuqaha	86
Macam-Macam Kafarat Sumpah.....	87
1. Memberi Makanan Sepuluh Orang Miskin	87
2. Memberi Pakaian Sepuluh Orang Miskin	90
3. Memerdekakan Satu Orang Budak	91
4. Berpuasa Tiga Hari	94

BAB IV ANALISIS PEMIKIRAN IBN HAZM TENTANG KAFARAT SUMPAH ...

A. KONSEPSI IBN HAZM TENTANG PENYALURAN KAFARAT KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM)	97
1. Perbandingan Pendapat Abu Hanifah r.a. dengan Ibn Hazm Tentang Penyaluran Kafarat Sumpah Kepada <i>Ahl al-Dzimmah</i>	109
2. <i>Maslahah</i> dalam Pandangan Ibn Hazm	112
B. TINJAUAN UMUM TENTANG MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH	117
1. Pengertian <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	118
2. Pembagian <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	122

3. Hubungan Antara <i>Maqâshid al-syarî'ah</i> Dengan Beberapa <i>Ijtihad</i> ..	139
C. PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM) DITINJAU DARI MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH	152
1. Sumpah Ditinjau dari <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	152
2. Tinjauan <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i> Terhadap Perlindungan <i>Ahl al-Dzimmah</i> (Non-Muslim)	153
3. Pemberian kafarat Sumpah Kepada <i>Ahl al-Dzimmah</i> (Non- Muslim) Ditinjau dari <i>Maqâshid al-Syarî'ah</i>	155
BAB V PENUTUP	159
A. KESIMPULAN.....	159
B. SARAN-SARAN.....	161

DAFTAR PUSTAKA

BIODATA PENULIS

LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Pada hakikatnya Islam sebagai agama yang *kaffah* selalu menjadi rujukan umatnya untuk menjawab persoalan-persoalan yang selalu berkembang seiring dengan pergeseran zaman dan perubahan tempat. Baik persoalan itu menyangkut akidah, ibadah ataupun hubungan kemanusiaan yang begitu kompleks. Islam sebagai *rahmatan lil' alamin*¹ harus mampu ditebarkan kepada seluruh umat manusia dan tampil mempesona dipandang umat lain, tetapi lebih penting dari pada itu, Islam harus mampu menjamin terwujudnya keselamatan, ketentraman, kemaslahatan, dan kebahagiaan untuk para pemeluknya sendiri. Oleh karena itu agar kondisi ideal tersebut bisa terwujud, maka umat Islam harus memiliki kesungguhan untuk memperdalam dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam itu sendiri.

Ajaran-ajaran Islam melalui hukum-hukum *syari'at*nya merupakan suatu upaya dalam membentuk kehidupan bermasyarakat yang Islami. Dalam permasalahan sumpah

¹ *Rahmatan lil 'Alamin* terdapat dalam Q.S. Al-Anbiya': 107. Maksudnya *pertama*, mengeluarkan kaumnya dari lingkungan sempit yang hidup berkabilah menjadi suatu bangsa besar yang memiliki peradaban, sehingga menjadi rahmat bagi seluruh alam. *Kedua*, adanya keseimbangan antara kesuburan jasmani dan rohani. *Ketiga*, adanya kemerdekaan berfikir, sehingga akal tidak takut akan maju. Lihat, HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, juz. 17, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), h. 122-123. *Rahmatan lil' Alamin* dapat juga berarti bahwa nabi Muhammad SAW merupakan orang yang pertama menanamkan benih-benih demokrasi di dunia, beliaulah yang mengawali pemberian pertolongan kepada orang-orang yang lemah, membantu orang-orang yang teraniaya, dan menyamakan pengikutnya dengan pengikut lain. Lihat, Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Qur'anul al-Majid al-Nuur*, jilid 3, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), h. 2652.

² Kata *al-Syari'ah* secara etimologis berarti sumber/aliran air yang digunakan untuk minum. Secara terminologis, Manna' al-Qattan, mendefinisikan *syari'at* sebagai segala ketentuan Allah SWT bagi hamba-Nya yang meliputi masalah akidah, ibadah, akhlak, dan tata kehidupan umat manusia untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Berdasarkan definisi tersebut, kata *syari'at* dipakai untuk menjelaskan tentang hukum-hukum yang ditetapkan Allah kepada hamba-Nya melalui melalui lisan seorang Rasul. Lihat, Manna' al-Qattan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy: al-Tasyri' wa al-Fiqh*, cet. 2, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif,

(اليمين) Islam tidaklah menganggap hal itu sebagai perkara yang remeh dan dipermainkan semauanya saja. Tetapi Islam sangat serius membahasnya dengan terperinci, hal ini terdapat dalam *nash* al-Qur'an, hadits dan pendapat para ulama dalam kitab-kitab fiqh³ yang *mu'tabar*. Fenomena yang terjadi ditengah-tengah masyarakat, baik kalangan masyarakat biasa maupun kalangan pejabat pemerintah, bahwa pelanggaran terhadap sumpah itu sering terjadi, anehnya, orang atau individu yang melakukan pelanggaran sumpah tersebut, tidak menyadari kalau dia sudah melakukan suatu kesalahan besar.

Sumpah adalah menyatakan suatu niat dan menguatkannya dengan menyebut nama Allah Swt. atau menyebut salah satu dari sifat-sifat-Nya, yang didahului dengan penyebutan kata sumpah, yaitu *ba'*, *waw*, dan *ta'* yang berarti "demi". Contohnya, seseorang bersumpah bahwa dia akan berpuasa, dia berkata: "demi Allah, saya akan berpuasa hari ini". Dengan ucapan demikian berarti ia telah mengucapkan lafaz sumpah.⁴

Para ulama membagi sumpah itu menjadi tiga macam: *pertama*, *laghwun*, *kedua* *mun'aqidah*, dan *ketiga*, *ghamus*.⁵

1996), h. 14, lihat juga, Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy: Sejarah Legeslasi Hukum Islam*, terj. Nadirsyah Hawari, cet. 1, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 1

³ Secara etimologis, kata fiqh diartikan dengan pemahaman yang mendalam dan membutuhkan penerangan potensi akal. Adapun pengertian fiqh secara terminologi, pada mulanya diartikan sebagai pengetahuan keagamaan yang mencakup seluruh ajaran agama, baik berupa akidah maupun amaliah. Pada perkembangan selanjutnya, fiqh merupakan bagian dari *syari'ah Islamiah*, yaitu pengetahuan tentang hukum *syari'ah Islamiah* yang berkaitan dengan perbuatan manusia yang telah dewasa dan berakal sehat (*mukallaf*) dan diambil dari dalil yang rinci, definisi fiqh secara terminologi adalah sebagai berikut:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية

Ilmu yang mempelajari hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis diambil dari dalil-dalil yang sudah terinci. Lihat. Taj al-Din Abd Wahab bin Ali al-Subki, *Jam'u al-Jawami' fi Ushul al-Fiqh*, cet. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 13. Lihat juga, Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh al-Tasyri'*, h. 5

⁴ Abdul Aziz Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. 6, jilid. 5, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 1665

⁵ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, juz. 2, cet. 3, (Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1980), h. 563

Pertama, “*al-laghwu* ialah sumpah yang tidak berkaitan (terkena) hukum”, kedua, “*al-Mun’aqidah* ialah bahwa seseorang bersumpah mengenai sesuatu perkara (urusan), ia akan mengerjakannya pada masa yang akan datang atau tidak melakukannya (meninggalkannya), kemudian ia melanggar sumpah tersebut, dan ketiga, “*al-Ghamus* ialah sumpah yang diucapkan oleh manusia dengan sengaja untuk berdusta.”⁶

Dari tiga macam sumpah di atas, ulama sepakat bahwa pelanggaran terhadap sumpah *al-Laghwu* tidak terkena hukum (tidak wajib kafarat), sedangkan pelanggaran sumpah *al-Mun’aqidah* wajib kafarat, perberbedaan pendapat terjadi pada sumpah palsu (*al-Ghamus*), karena ada yang berpendapat bahwa sumpah ini wajib kafarat.

Adapun kafarat terbagi kepada empat macam, yaitu:

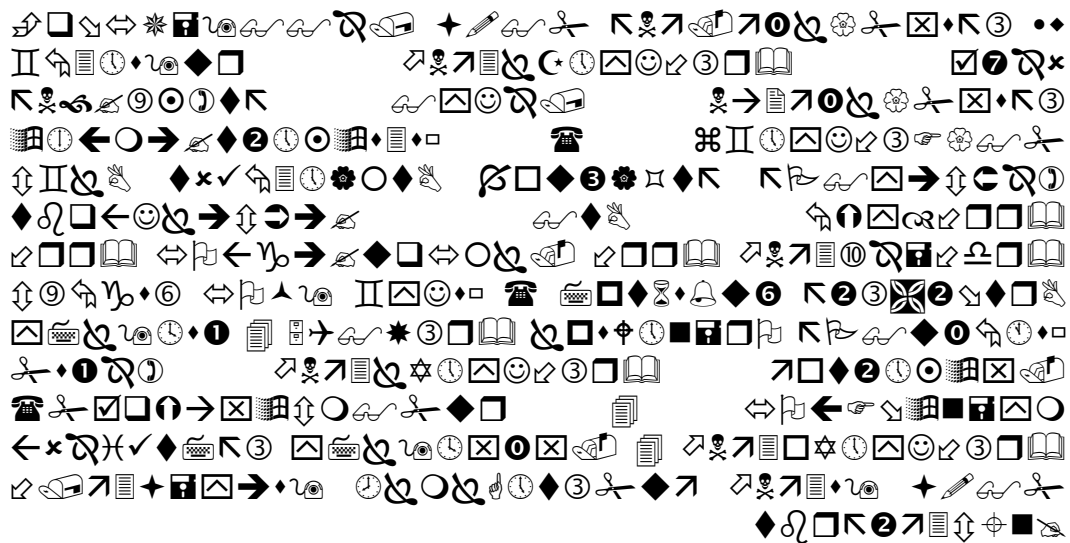
1. Kafarat *zihar*.
2. Kafarat pembunuhan yang tidak disengaja (ini dikiaskan kepada pembunuhan yang disengaja dalam *madzhab* Syafi’i).
3. Kafarat karena melakukan jima’ di siang hari pada bulan Ramadhan (ini dikiaskan kepada makan dan minum secara sengaja dalam *madzhab* Hanafi dan maliki).
4. Kafarat sumpah.⁷

Dalam masalah ini, pelanggaran terhadap sumpah dikenakan kafarat sebagai dendanya. Pembahasan tentang kafarat sumpah ini, menarik untuk diteliti karena adanya perbedaan pendapat para ahli tentang masalah pembayaran kafarat.

Ketentuan yang berhubungan dengan kafarat sumpah ini dijelaskan oleh Allah SWT dalam surat al-Maidah ayat 89 yaitu :

⁶ *Ibid*

⁷ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, juz. 4, cet. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 2573



Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi Makan sepuluh orang miskin, Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kafaratnya puasa selama tiga hari. yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).⁸

Dalam ayat di atas, kata *raqabah* tidak dikaitkan dengan sebutan *mu'minah* seperti pada ayat 92 surat *al-Nisa'* yang memberi ketentuan tentang kafarat pembunuhan tidak sengaja. Berpijak pada lahiriah teks ayat 89 surat *al-Ma'idah* di atas, Ibn Hazm menyimpulkan, bahwa budak wanita *ahl al-dzimmah* (non-muslim) juga boleh dimerdekakan untuk menunaikan kafarat sumpah.

Abdul Aziz Dahlan menyebutkan, jumhur ulama sepakat bahwa kafarat atas pelanggaran sumpah merupakan suatu kewajiban yang disyari'atkan oleh Islam, sebagaimana difirmankan Allah Swt. dalam *al-Qur'an* surat *al-Ma'idah* ayat 89, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin, memberi pakaian, atau memerdekakan budak. Jika

⁸ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, cet. 10, (Bandung: Diponegoro, 2005), h.

tidak sanggup melaksanakan kafarat tersebut, si pelanggar sumpah harus berpuasa selama tiga hari. Bertolak dari kandungan ayat diatas, ulama sepakat menyatakan bahwa kewajiban membayar kafarat sumpah merupakan kewajiban yang bersifat mutlak, tidak terbatas oleh waktu dan tempat (wajib mutlak) dan boleh memilih (wajib *mukhayyar*) diantara tiga pilihan yang disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Ma'idah ayat 89.⁹

Permasalahan kafarat sumpah ini, fuqaha berbeda pendapat tentang jumlah makanan, kadar pakaian yang diberikan kepada masing-masing dari sepuluh orang miskin, dan budak yang dimerdekan. Terhadap permasalahan di atas jumbuh ulama berbeda pendapat dengan Ibn Hazm. Ibn Hazm membolehkan kafarat sumpah dengan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (kafir *dzimmiy*),¹⁰ penerima makanan dan pakaian (*kiswah*) juga membolehkan kepada *ahl al-dzimmah*.¹¹ Kecuali Ibn Hazm, Abu Hanifah dan Abu Muhammad r.a. berpendapat bahwa memberikan makanan sebagai kafarat kepada orang *ahl al-dzimmah* yang fakir dibolehkan, hal ini berbeda dengan Abu Yusuf dan Imam al-Syafi'i r.a.¹²

⁹ Abdul Aziz Dahlan..., *Ensiklopedi Hukum...*, jilid. 3, h. 854

¹⁰ Komunitas kafir *dzimmi* disebut juga kaum *dzimmi* (*ahl al-dzimmah*). M.Arfaah Shiddiq menyebutkan bahwa, kafir *dzimmiy* (*ahl al-dzimmah*) adalah kafir yang berdamai dengan orang Islam. Mereka adalah kafir *kitabiy* meskipun tidak memiliki iman yang utuh. Namun pada dasarnya mereka adalah penganut monoteisme yang mengakui ke-Esaan Tuhan. Dan diwajibkan membayar pajak kepada pemerintah Islam. Nina M. Armando dkk. (ed), *Ensiklopedi Islam*, edisi baru, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), h. 38, senada dengan Nina M. Armando, Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum...*, h. 860, menyebutkan dengan redaksi yang berbeda, yaitu: *ahl al-dzimmiy* adalah kafir yang berdamai dengan orang Islam, tinggal di Darul Islam, dan mematuhi seluruh hukum dan perundang-undangan yang berlaku di Darul Islam. Mereka bebas melaksanakan aktivitas duniawi dan keagamaan selama tidak mengganggu kemaslahatan umum yang ada di Darul Islam. Sebagai jaminan keamanan, mereka diwajibkan membayar pajak (*jizyah*).

¹¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, juz. 6, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 344

¹² Syamsuddin al-Sarkhasiy, *Al-Mabsuth*, Juz. 7, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h.

Pembayaran kafarat dengan memberikan makanan, jumhur ulama sepakat tidak membolehkan penyalurannya kepada orang kafir, baik kafir *dzimmî* maupun kafir *harbî*. Sedangkan golongan Hanafiyah membolehkan penyalurannya kepada kafir *dzimmî* yang miskin, karena ia masuk dalam kata "*masakîr*" yang masih umum dalam al-Qur'an surah *al-Maidah* ayat 89.¹³ Dalam hal memerdekakan budak, jumhur ulama mensyaratkan budak yang dimerdekakan sebagai kafarat sumpah harus mukmin, sama dengan kafarat pembunuhan dan *zhihar*. Golongan Hanafiyah yang tidak mensyaratkannya.¹⁴

Di Indonesia sebutan kepada orang yang bukan beragama Islam, tidak diistilahkan *ahl al-dzimmî* tetapi non-muslim karena Indonesia adalah negara republik yang tidak menggunakan istilah *ahl al-dzimmah* kepada orang yang bukan beragama Islam dan pemerintahannya tidak menggunakan syari'at Islam sebagai dasar negara, walaupun penduduknya mayoritas muslim. Komunitas non-muslim ini merupakan penduduk asli Indonesia.

Ibn Manzhur dalam bukunya *Lisan al-'Arab*, penulis tidak menemukan definisi tentang *ahl al-dzimmah*, ia hanya menyebutkan definisi tentang kafir yang dibagi kepada empat bagian, yaitu:

1. Kafir *ingkar*
2. Kafir *juhud*
3. Kafir *mu'anadah*, dan
4. Kafir *nifaq*.¹⁵

¹³ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy ...*, h. 2581

¹⁴ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Munir*, Juz. 7, Cet. 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1998), h. 23, lihat juga Ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'an*, Juz. 3, Cet. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 160

¹⁵ Ibnu Manzur, *Lisan al-Arab*, ..., h. 144

Kajian tentang pemikiran Ibn Hazm terkait dengan kafarat sumpah ini sangat menarik, mengingat Ibn Hazm adalah seorang ulama besar di kalangan *madzhab al-Zhahiri*. Ibn Hazm lahir di Kordova, Andalusia yang secara umum menganut *madzhab* Maliki. Di kota ini, kakek Ibn Hazm memegang jabatan menteri yang setelahnya dipegang oleh ayahnya.¹⁶ Ketika Ibn Hazm di Valencia, pada awalnya beliau belum mencurahkan seluruh hidupnya untuk mempelajari fiqih, tetapi beliau belajar hadits-hadits Nabawi, ilmu-ilmu al-Qur'an, sastra, nahwu, bahasa, dan beberapa ilmu rasional juga filsafat. Terkait dengan ilmu fiqih Ibn Hazm mempelajari *madzhab* Maliki, yaitu *al-Muwatha'* dan juga *madzhab* Syafi'i, tapi kemudian ia mengikut *madzhab al-Zhahiri* yang dikembangkan oleh Dawud al-Ashfahani.¹⁷

Ibn Hazm merasa cocok dengan *madzhab al-Zhahiri* itu, karena memberikan kebebasan berpikir, tidak terikat kepada *madzhab* tetapi hanya terikat kepada *nash-nash* dan *atsar*. Perpindahan Ibn Hazm dari Kordova ke Maria, Valencia, Qairawan, kemudian ke Syaithibah dan kota-kota Maroko lainnya, juga pergaulannya dengan ulama-ulama yang memiliki banyak buku, telah memberikan pengaruh yang kuat di dalam pembentukan kepribadiannya sehingga namanya tercatat dalam lembaran sejarah.¹⁸

Ibn Hazm adalah seorang ahli fiqih¹⁹ yang menghidupkan ilmu zhahir atau dengan kata lain, ia telah menghidupkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Dia menjelaskan sifat umum

¹⁶ Syekh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, terj. Masturi Irham dan Asmu'i Tamam, cet. 2, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 668

¹⁷ Syekh Muhammad Hasan al-Jamal, *Hayat al-Aimmah*, terj. M.Khaled Muslih dan Imam Awaluddin, *Biografi 10 Imam Besar*, cet. 3, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 122

¹⁸ *Ibid*, h. 123

¹⁹ Syekh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama ...*, h. 674-675, dengan mengutip Dr. Abdul Halim Uwais menyebutkan bahwa, terdapat kesepakatan diantara sejarawan bahwa Ibn Hazm adalah termasuk ulama yang banyak karyanya. Kebenaran sejarah ini diperkuat oleh murid Ibn Hazm, Sa'id dan Abu Rafi'. Sa'id

dan keuniversalan al-Qur'an, yang mencakup seluruh hukum dari peristiwa-peristiwa yang terjadi pada manusia, walaupun waktu berubah-ubah. Ia adalah seorang penulis fiqih yang terkenal dalam khazanah fiqih *madzhab Zhahiriyyah*, yaitu kitab "*Al-Muhalla*" dan karangan-karangan lainnya.²⁰

Gambaran di atas menunjukkan latar belakang keilmuan Ibn Hazm yang cukup representatif sebagai seorang mujtahid. Oleh karena itu, keberanian Ibn Hazm untuk berbeda sikap dari opini umum jumhur ulama tidak bisa diabaikan. Kiranya ia memiliki pijakan metodologi yang kuat saat memutuskan beramal dengan keumuman teks ayat.

Keumuman kata *raqabah* dan *masâkin* dalam ayat di atas, menjadi dasar pendapat Ibn Hazm dalam menetapkan hukum tentang kebolehan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, aspek sosial yang terkandung dalam pembayaran kafarat sumpah merupakan suatu nilai kemaslahatan yang patut menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum.

Dalam penelitian ini penulis akan mencoba menghubungkan wacana transformasi istilah *dzimmi* kepada non-muslim sebagai warga negara yang mendapatkan hak kewarganegaraan yang sama dengan muslim. Pendapat Ibn Hazm yang membolehkan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, relevan untuk ditelaah, mengingat masyarakat Islam Indonesia hidup berdampingan dengan masyarakat non-muslim (ada kesamaan dengan kondisi masyarakat Andalusia yang juga majmuk pada masa itu).

Pemikiran Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, apabila ditinjau dari *Maqashid al-Syari'ah* menarik untuk diteliti, karena Ibn Hazm sangat

meriwayatkan dari Abu Rafi' bahwa ayahnya mempunyai karya-karya dalam bidang fiqih, hadits, ushul fiqih, perbandingan agama, sejarah, nasab, sastra dan bantahan terhadap lawan-lawannya. Jumlah karya-karyanya tersebut hampir mencapai 80.000 lembar. Abdul Halim menyebutkan karya-karya Ibn Hazm banyak yang hilang. Namun, Abdul Halim mencatat setidaknya ada 53 karya Ibn Hazm yang masih ada.

²⁰ Syekh Muhammad ..., *Hayat al-Aimmah...*, h. 139

terikat dengan teks. *Maqashid al-Syari'ah* atau tujuan hukum Islam secara umum adalah untuk mencapai kemaslahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial. Kemaslahatan itu tidak hanya untuk kehidupan dunia saja tetapi juga untuk kehidupan yang kekal diakhirat kelak.²¹

Menurut Al-Syathibi, sebagaimana dikutip oleh Kutbuddin Aibak menyebutkan bahwa sesungguhnya *syari'at* itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Atau hukum-hukum itu disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba. Jelaslah bahwa, sebenarnya hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yaitu kemaslahatan; tidak satupun hukum yang disyari'atkan oleh Allah Swt. baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun Sunnah, melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan dan hukum-hukum yang disyari'atkan Allah Swt. terhadap manusia itu juga bisa dilihat sebagai sesuatu yang mengandung nilai filosofis.²²

Perspektif Ibn Hazm tentang membolehkannya penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, menunjukkan kepada bahwa Ibn Hazm juga memperhatikan aspek-aspek kemaslahatan dalam menetapkan hukum.

B. IDENTIFIKASI MASALAH

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Pelanggaran sumpah sebagai sebab dari timbulnya kafarat.

²¹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, ed. 6. cet. 11, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 61

²² Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 53-54

2. Kafarat sumpah sebagai denda yang wajib dibayar, hal ini sesuai dengan firman Allah Swt. dalam surat *al-Maidah* ayat 89, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin, memberi pakaian, memerdekakan budak, dan berpuasa selama tiga hari.
3. Perbedaan pendapat Ibn Hazm dengan Jumhur ulama tentang pembayaran kafarat sumpah bagi *ahl al-dzimmah* (non-muslim).
4. Aspek kemaslahatan dalam penetapan hukum penyaluran kafarat sumpah bagi *ahl al-dzimmah* (non-muslim).
5. Tinjauan *maqâshid al-syarî'ah* terhadap pendapat Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim).

C. RUMUSAN MASALAH

Berangkat dari latar belakang di atas, masalah pokok yang ingin diteliti dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana pendapat Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dan
2. Bagaimana hukum penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) ditinjau dari *maqâshid al-syarî'ah*.

D. TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN

Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menjelaskan pemikiran Ibn Hazm dan jumhur ulama tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Secara spesifik tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pendapat Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dan
2. Untuk mengetahui hukum penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) ditinjau dari *maqâshid al-syarî'ah*.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah:

1. Sebagai sumbangan pemikiran positif, khususnya dalam memahami dan mempelajari pemikiran Ibn Hazm dan jumhur ulama tentang penyaluran kafarat sumpah *ahl al-dzimmah* (non-muslim) ditinjau dari *maqâshid al-syarî'ah*.
2. Untuk memperluas pengetahuan, wawasan penulis dan sebagai sebuah kontribusi pemikiran dalam bidang hukum Islam.
3. Sebagai prasyarat dalam menyelesaikan program Megister Pascasarjana Program Studi Hukum Islam konsentrasi fiqh pada Universitas Islam Sultan Syarif Kasim Riau.

E. DEFINISI OPERASIONAL

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami judul penelitian ini, maka penulis perlu memberikan penegasan terhadap istilah yang terdapat dalam judul penelitian ini.

Adapun kafarat yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kafarat yang timbul sebagai akibat dari pelanggaran sumpah sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Maidah ayat 89.

Sumpah adalah satu ungkapan dari sebuah akad yang dimaksudkan oleh orang yang bersumpah untuk melakukan atau meninggalkan sebuah perbuatan. Adapun pengertian sumpah dalam pandangan fuqaha adalah mencakup ta'liq juga, yaitu mengkaitkan perolehan suatu tujuan dengan perolehan dari tujuan yang lain.²³

Penjelasan tentang pengertian *ahl al-dzimmah* terjadi perbedaan dalam penyebutannya, sebagian ulama menyebutnya dengan kafir *dzimmî* dan ada juga yang menyebutkan dengan *ahl al-dzimmah*.

Kata *ahl al-dzimmah* dalam *al-Qamus al-Fiqhiy*, adalah orang-orang ahli kitab yang melakukan perjanjian dan orang-orang yang mengikuti ajaran mereka, dan diberikan perlindungan terhadap hartanya, kehormatannya, dan agamanya.²⁴

Ali Musthafa Yaqub menyebutkan *dzimmî* adalah yaitu orang kafir atau non-muslim yang mendapat jaminan keamanan, baik untuk dirinya maupun hartanya, oleh pemerintah atau orang-orang muslim. Mereka mendapat jaminan keamanan sebagai imbalan karena mereka membayar *jizyah* kepada pemerintah. Apabila orang-orang muslim diwajibkan membayar zakat, maka orang-orang kafir diwajibkan membayar *jizyah*. Kafir *dzimmî* ini juga disebut *ahl al-dzimmah*, *mu'ahad*, dan *ahl al-'ahd*.²⁵ dan berlakunya hukum-hukum sipil duniawi Islam terhadap mereka. Dengan demikian, mereka menjadi warga negara resmi di negara Islam.²⁶

²³ Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhiy*..., h. 394-395

²⁴ Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhiy*..., h. 138

²⁵ Ali Musthafa Yaqub, *Kerukunan Umat Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000) h. 73

²⁶ Yusuf Qardhawi, *Fiqih Jihad*, terj. Irfan Maulana Hakim, dkk. cet. 1, (Bandung: Mizan, 2010), h. 750-751

F. TINJAUAN PUSTAKA

Kajian tentang hukum Islam merupakan kajian ilmu yang berkembang dan sangat dibutuhkan, seiring dengan perkembangan zaman. Hal ini tentunya menarik, penelitian yang berkenaan dengan pemikiran Ibn Hazm telah banyak dilakukan. Namun, sepengetahuan penulis penelitian tentang masalah kafarat sumpah menurut Ibn Hazm secara spesifik belum ada. Penelusuran dilakukan dengan cara melihat langsung pada katalog-katalog hasil penelitian terdahulu atau melalui internet pada situs-situs yang berkenaan. Penelusuran pada perpustakaan UIN SUSKA RIAU belum ditemukan kesamaan judul dengan penelitian ini. Adapun penelitian tentang Ibn Hazm yang dijumpai adalah:

1. *Kompetensi Rasio Dalam Epistemologi Hukum Islam (Studi terhadap pemikiran Ibn Hazam 994-1064 M)*, "Tesis", (UIN SUSKA: Pekanbaru, RIAU, 2004), oleh Khairuddin. Penelitian ini merupakan upaya melihat dimensi rasio dalam epistemologi hukum Islam Ibn Hazam. Yaitu tentang aspek dekonstruksi maupun rekonstruksi Ibn Hazam, dapat dilihat dari fokus wacana kritiknya terhadap epistemologi seluruh *madzhab* yang ada pada waktu itu. Dengan demikian diketahui bahwa literalisme Ibn Hazam adalah literalisme yang didasarkan pada dimensi kritik, bukan literalisme tekstualis.²⁷
2. *Etika Politik: Tela'ah Konsepsi Ibn Hazm Tentang Imamah Dalam Islam*, "Tesis", oleh Khoiruddin Siagian.

²⁷ Khairuddin, *Kompetensi Rasio Dalam Epistemologi Hukum Islam (Studi terhadap pemikiran Ibn Hazam 994-1064 M)* "Tesis", (UIN SUSKA: Pekanbaru, RIAU, 2004). h. li dan iii

Penelitian ini bemuansa hukum, tetapi lebih diarahkan pada fiqih Siyasah. Dalam penelitian ini diungkapkan bagaimana konsepsi Ibn Hazm tentang negara, bentuk negara, syarat-syarat seorang yang boleh menjadi pemimpin dan juga tindakan rakyat apabila pemimpin tidak menjalankan hukum.

3. *Ibn Hazm (994-1064 M) Tentang Perjanjian Lama Dan Perjanjian Baru (Studi Kitab al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwal al-Nihal)*, "Disertasi IAIN Sunan Kalijaga", oleh Djam'annuri.
4. *Ibn Hazm al-Andalusi Dan Pemikiran Kalamnya*, "Disertasi IAIN Sunan Kalijaga", oleh Suryan A. Jamrah.

Penelitian ini secara umum diungkapkan sikap Ibn Hazm menentang *taqlid* dan menyerukan *ijtihad*, menerapkan metode pemahaman *zhahiri*, menerapkan argumen rasional dan menggunakan metode perdebatan (*mujadalah*). Penelitian ini juga menjelaskan sebagai hasil analisis, bahwa kezahiriyahan Ibn Hazm dibidang kalam lebih berarti ketat bersandar pada argumen *nash*, tetapi bukan dalam arti sepenuhnya memahami *nash* secara *harfiyah*.²⁸

Dari beberapa judul penelitian di atas, terlihat tidak adanya kesamaan judul-judul tersebut dengan judul penelitian ini.

G. METODE PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

²⁸ *Ibid*, h. 15

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*Library Research*)²⁹. Data dalam penelitian ini diambil dengan menelusuri, mengumpulkan dan meneliti berbagai referensi yang berkaitan dengan kajian atau pembahasan hukum Islam, khususnya berkaitan dengan persoalan kafarat sumpah dan teori *Maqâshid al-syarî'ah*. Referensi ini tanpa batasan, baik dalam bentuk karya ulama klasik maupun modern.

2. Sumber Data

Studi yang penulis lakukan adalah studi tokoh yaitu analisis atas pemikiran Ibn Hazm tentang kafarat sumpah. Hal ini dapat dikategorikan ke dalam jenis penelitian pustaka (*library research*), sebab jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kepustakaan.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas tiga macam, yaitu sumber primer, skunder, dan tertier.

- a. Sumber primer, yakni fuqaha yang mengekspresikan pemikirannya dalam bentuk tulisan. Pemikiran yang diekspresikan dalam bentuk tulisan dapat ditemukan dalam karya tulis yang bersangkutan, berupa kitab-kitab (buku-buku)³⁰ yang secara langsung membahas variabel pokok penelitian ini. Data primer diambil dari kitab-kitab *al-Muhalla*, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* karya Ibn Hazm, dan lain-lain.
- b. Sumber skunder, yakni bahan pustaka yang merujuk atau mengutip kepada sumber primer, selain itu, berupa komentar (*syarh*), ringkasan (*mukhtashar*)

²⁹ Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*, cet. 9, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 173.

³⁰ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, jilid. 1, ed. 1, cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2003), h. 221.

atas matan sumber primer³¹ atau data yang diperoleh dari kitab-kitab (buku-buku) yang secara tidak langsung berkaitan dan mendukung objek penelitian ini, antara lain: *al-Mabsuth* karya Syamsuddin al-Sarkhasiy, *al-Mudawanah al-Kubra* karya Imam Sahnun, *al-Mughniy 'ala Mukhtashar al-Kharqiy* karya Ibn Qudamah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhayli, dan lain-lain.

- c. Data tertier, yaitu data diperoleh dari *Qâmus Fiqhiy*, *Kamus-kamus lain*, dan *Ensiklopedi Hukum Islam* dan lain-lain.

Mengenai pedoman penulisan, penulis berpedoman pada buku *Panduan Penulisan Tesis PPs UIN Suska Riau Tahun 2009/2010* dan sumber-sumber lainnya. Selanjutnya dalam menterjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam penelitian ini, penulis mengutip dari *Al-Qur'an dan Terjemahannya* yang diterbitkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam arti menelaah dan me-recover dokumen-dokumen tertulis, baik yang primer maupun sekunder. Setelah pengumpulan data selesai, dilakukan proses reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada rumusan persoalan yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Setelah proses reduksi selesai, dilakukan proses deskriptif³², yakni menyusun data tersebut menjadi sebuah teks naratif, kemudian

³¹ *Ibid*

³² Penelitian deskriptif ialah penelitian yang memberikan gambaran uraian atas suatu keadaan sejemih mungkin tanpa ada perlakuan terhadap objek yang di teliti, lihat, Tim Penyusun, *Panduan Penulisan*

dilakukan analisis data. Data yang telah tersusun dalam bentuk teks naratif itu kemudian dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan instrumen analisis deduktif³³ dan analisis isi (*content analysis*³⁴).

Pengumpulan data dilakukan dengan cara penelitian pustaka (*library research*),³⁵ yang menyediakan sumber primer, skunder, dan sumber tertier dari penelitian ini.

Cik Hasan Bisri memberikan pedoman dalam pengumpulan data yang digali dari sumber kepustakaan melalui beberapa tahap sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan bahan pustaka dan bahan lainnya yang akan dipilih sebagai sumber data, yang memuat pemikiran fuqaha yang telah ditentukan sebagai fokus penelitian.

Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana, (Pekanbaru: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2009), h. 24, Metode penelitian deskriptif dapat diartikan sebagai prosedur pemecahan masalah yang diteliti dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subjek atau objek berdasarkan fakta yang nampak atau sebagainya, lihat juga, Hasnah Faizah, *Menulis Karangan Ilmiah*, ed. revisi, (Pekanbaru: Cendikia Insani, 2009), h. 73. Dan, Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, cet. 7, (Jakarta: Bumi Aksara, 2005), h. 44, Penelitian deskriptif yaitu penelitian yang berusaha untuk menuturkan pemecahan masalah yang ada sekarang berdasarkan data-data, menyajikan data, menganalisis dan menginterpretasi. Ia juga bersifat komperatif dan koleratif.

³³ Deduktif, yaitu menarik suatu kesimpulan dimulai dari pernyataan umum menuju pernyataan-pernyataan khusus dengan menggunakan penalaran atau rasio (berpikir rasional). Nana Sudjana, *Tuntunan Penyusunan Karya Ilmiah: Makalah-Skripsi-Tesis-Disertasi*, cet. 12, (Bandung: Sinar Baru Algasindo, 2008), h. 6

³⁴ Neuman, sebagaimana dikutip oleh Bambang Prasetyo menyebutkan bahwa, "*content analysis is a technique for gathering and analyzing the content of teks*". Pengertian isi dari teks ini bukan hanya tulisan atau gambar saja, melainkan juga ide, tema, pesan, arti, maupun simbol-simbol yang terdapat dalam teks, baik dalam tulisan, gambar, atau pidato. Bambang Prasetyo, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Aplikasi*, ed. 1, cet. 4, (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), h. 167. Lihat juga, Weber seperti dikutip oleh Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi revisi, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), h. 220. Weber mendefinisikan *content analysis* sebagai "metodologi penelitian yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang sah dari sebuah buku atau dokumen

³⁵ Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2004), h. 81. Studi pustaka adalah pengkajian informasi tertulis mengenai hukum yang berasal dari berbagai sumber dan dipublikasikan secara luas serta dibutuhkan dalam penelitian hukum normatif.

- b. Memilih bahan tertentu untuk dijadikan sumber data primer, yakni karya fuqaha yang dijadikan subyek penelitian. Di samping itu, dilengkapi oleh sumber data skunder dan bahan lain yang menunjang sumber data primer.
- c. Membaca dan menelaah bahan pustaka yang telah dipilih, baik tentang substansi pemikiran maupun unsur lainnya.
- d. Mencatat isi bahan pustaka yang berhubungan dengan pertanyaan penelitian.
- e. Apabila bahan pustaka itu berbahasa asing, dilakukan penerjemahan isi catatan ke dalam bahasa Indonesia. Sementara itu, istilah teknis akademis dalam bahasa Arab, misalnya, ditulis sebagaimana adanya, dengan penyalinan huruf (Arab-Latin) yang dilakukan secara konsisten.
- f. Menyarikan isi catatan yang telah diterjemahkan menurut kosa kata dan gaya bahasa yang digunakan dalam penelitian.
- g. Mengklasifikasikan data dari sari tulisan dengan merujuk kepada pertanyaan penelitian.³⁶

4. Analisis Data

Tahapan pengumpulan data sebagaimana diuraikan di atas, sebagian telah memasuki bagian awal dari analisis data, yakni ketika dilakukan klasifikasi data. Secara umum analisis data dilakukan dengan cara menghubungkan dari apa yang diperoleh dari suatu proses kerja sejak awal. Ia ditujukan untuk memahami data yang terkumpul dari sumber, untuk menjawab pertanyaan penelitian dengan menggunakan kerangka berpikir

³⁶ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh...*, h. 225

tertentu. Analisis data dilakukan sejak pengumpulan data, dengan tahapan sebagaimana berikut ini:

- a. Data yang telah terkumpul diedit dan diseleksi sesuai dengan ragam pengumpulan data (kajian bahan pustaka) dan pendekatan yang digunakan (kerangka berpikir), untuk menjawab pertanyaan penelitian yang terkandung dalam fokus penelitian.
- b. Berdasarkan hasil pada tahap pertama, dilakukan klasifikasi data.
- c. Data yang telah diklasifikasikan diberi kode.
- d. Selanjutnya dilakukan penafsiran data berdasarkan salah satu, atau lebih, pendekatan yang digunakan, yakni: pendekatan teologis, atau pendekatan filosofis, atau pendekatan logis, atau pendekatan historis, atau pendekatan antropologis, atau pendekatan sosiologis. Ketepatan pendekatan yang digunakan merujuk kepada kerangka berpikir yang dijadikan kerangka analitis.
- e. Berdasarkan hasil pada tahapan keempat dapat diperoleh jawaban atas pertanyaan penelitian.
- f. Menghubungkan apa yang ditemukan dalam penelitian tentang fokus serupa, yang pernah dilakukan dalam konteks yang sama atau berbeda sebagaimana dapat ditemukan dalam tinjauan pustaka.³⁷

H. Sistematika Pembahasan

³⁷ *Ibid*, h. 228-230

Penelitian ini terdiri atas lima bab, dengan rencana sistematika pembahasan sebagai berikut:

- Bab I merupakan pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, terminologi, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.
- Bab II menjelaskan tentang biografi Ibn Hazm, antara lain riwayat hidup, perkembangan intelektualnya, aktifitas ilmiahnya, karya-karyanya dan metode *istinbathnya*.
- Bab III memuat pengertian dan dasar hukum kafarat sumpah, terminologi kafarat sumpah, *ahl al-dzimmah*, tinjauan umum jumhur ulama tentang kafarat sumpah dan penyalurannya kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim).
- Bab IV memuat konsepsi Ibn Hazm tentang kafarat sumpah, faktor-faktor yang melatarbelakangi pemikiran Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dalam tinjauan *maqâshid al-syarî'ah* dan analisa penulis.
- Bab V Penutup yaitu kesimpulan penelitian dan saran-saran.

BAB II

BIOGRAFI IBN HAZM (384 - 456 H/994 - 1064 M)

Ibn Hazm adalah salah seorang tokoh yang sumbangsinya bagi dunia Islam tidak bisa dipandang kecil. Ia menggeluti berbagai bidang kajian keislaman bahkan kajian perbandingan agama. Dalam bidang fikih ia mempelajari *madzhab* Imam Malik ibn Anas (93-179 H) dan Imam al-Syafi'i (150-204 H) sebelum akhirnya ia memilih *madzhab Zhâhirî*¹ yang dibangun oleh Dawud ibn 'Ali al-Ashfahani (202-270 H)². Ibn Hazm tertarik kepada *madzhab Zhâhirî*, karena *madzhab* ini menekankan kemerdekaan berfikir. Dalam *madzhab* ini tidak dikenal adanya istilah *muqallid*.³

Menarik untuk dikaji, mengingat *Madzhab Zhâhirî* lahir dan berkembang di wilayah Timur dunia Islam lalu meredup seiring dengan naiknya pamor *madzhab* Imam Ahmad ibn Hanbal (164-241 H) di tangan Abâ Ya'îlâ (w. 459 H). Mengejutkan sekali ketika *madzhab* ini muncul di Andalus, padahal di masa jayanya tidak ada pendelegasian khusus dari timur untuk pengembangan *madzhab* ini di wilayah Barat. Ternyata kemunculan kembali *madzhab Zhâhirî* justru dipengaruhi oleh kepakaran dan kepiawaian Ibn Hazm.⁴

¹ Penggunaan istilah *al-Zhâhirî* di dunia Islam, menunjuk kepada *madzhab* fikih yang dibangun oleh Abi Daud al-Ashbihani, Ibn Hazm dipandang pula sebagai pengikut *madzhab al-Zhâhirî*, dan bahkan dijuluki sebagai *al-mu'asis al-tsani* (pendiri kedua) setelah *madzhab* ini lenyap di Timur dan hidup kembali di bumi Andalusia. Lihat, Suryan A Jamrah, *Pemikiran Kalam Ibn Hazm Al-Andalusi*, cet. 1, (Pekanbaru: Susqa Press, 1998), h. 33

² Nama lengkapnya Abu Sulaiman Dawud bin Ali bin Khalf al-Ashfahani, ia lahir di Kuffah, pertama kali menimba di Baghdad dari para ulama yang ada di sana, di antaranya Abu Tsur dan Ishaq bin Ruhawaih, selain itu ia juga sangat mengagumi sosok Imam al-Syafi'i r.a. bahkan ia juga belajar dari murid Imam al-Syafi'i r.a. lihat, Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*, terj. Nadirsyah Hawari, cet. 1, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 201

³ Abû Zahrah, *Ibn Hazm* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiyyah, 1997), h. 236

⁴ Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1996), h. 530 dst.

A. RIWAYAT HIDUP IBN HAZM DAN KARIER AKADEMIS

Ibn Hazm lahir di daerah tenggara kota Cordova, nama asli beliau adalah 'Alî ibn Ahmad ibn Sa'îd ibn Hazm ibn Ghâlib ibn Sâlih ibn Sufyân ibn Yazîd. *Kunya*-nya adalah Abû Muhammad, namun ia lebih masyhur dikenal dengan nama Ibn Hazm. Mengenai tanggal kelahirannya, menurut Muhammad Abû Zahrah terdapat catatan yang pasti, yaitu dalam sebuah surat yang dikirimnya kepada al-Qâdhî Sâ'id Ahmad al-Jayânî al-Andalusî (w. 462 H). Dalam surat tulisan tangannya sendiri, Ibn Hazm menginformasikan bahwa ia dilahirkan setelah fajar sebelum terbit matahari pada hari terakhir bulan Ramadhan tahun 384 Hijriyyah (7 November 994 M). Ia meninggal dunia pada hari ke 27 bulan Sya'ban tahun 456 H (13 Agustus 1064 M) dalam usia kurang satu bulan dari tujuh puluh dua tahun (71 tahun 11 bulan).⁵

Abu Zahrah mensinyalir, bahwa ketelitian catatan tanggal lahirnya adalah bukti kebesaran keluarga Ibn Hazm. Ayahnya adalah salah seorang menteri kabinet al-Mansûr (w 392 H) di bawah khalifah Hisyâm al-Mu'ayyad. Sebagai putera seorang menteri Ibn Hazm hidup berkecukupan, ia dilahirkan dalam keluarga terhormat, beradab dan berilmu. Ayahnya Ahmad ibn Sa'îd adalah orang cerdas yang memperoleh kemuliaan dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Karena kecerdasannya ia merasa heran dengan orang yang kacau dalam perkataan (pidato) dan penulisan.⁶

Di masa kecilnya Ibn Hazm menikmati kehidupan yang berkecukupan di lingkungan istana, ia mempelajari ilmu-ilmu dasar keislaman sebagaimana umumnya anak-anak pembesar belajar. Kemewahan hidup tidak membuatnya terlena, dan pada

⁵ Abû Zahrah, *Ibn Hazm...*, h. 19, lihat juga Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*, terj. H. Alkaf, (Jakarta: Lentera, 2001), h. 76

⁶ Al-Hamidi, *al-Jawzat al-Muqtabis*, (Dâr al-Qawmiyyah, 1966), h. 126

masa ini ia berguru kepada al-Bâjî (474 H).⁷ Nama aslinya adalah Abû al-Wâlid Sulaymân ibn Khalaf al-Bâjî, ia disapa dengan nama Abû al-Wâlid dan al-Bâjî adalah sandaran kepada nama sebuah kota di Andalusia, yaitu al-Bâjahal. Al-Bâjî adalah seorang *qâdhî* di wilayah Timur Andalusia, ia sempat memegang jabatan ini selama kurang lebih tiga belas tahun.⁸ Tentunya suatu keberuntungan bagi Ibn Hazm, karena di usia mudanya ini ia telah memiliki kesempatan untuk menimba ilmu dari seorang guru yang telah berpengalaman, memiliki kapasitas teruji dan terlibat langsung dengan kebutuhan praksis fatwa serta menyelesaikan perkara di pengadilan.

Sayangnya keadaan ini tidak berlangsung lama, karena perubahan iklim politik dengan segera membalikkan keadaan, ini adalah konsekuensi dari jabatan ayah Ibn Hazm sebagai salah seorang menteri dari Khalifah Hisyâm al-Mu'ayyad. Oleh karena itu, di usianya yang relatif masih muda ia harus hidup berpindah-pindah menghindari kejaran orang yang memusuhi keluarganya. Dalam suasana seperti ini ia terus belajar meski hanya melalui guru wanita, namun ayahnya tidak tinggal diam, ia menunjuk Abû al-Hasan al-Fârisî sebagai pembimbing Ibn Hazm (*murabbi*) untuk membawa Ibn Hazm muda ke majelis pengajian para *syaykh*.⁹

Dengan cara bergerilya Ibn Hazm belajar, dalam masa gerilya ini gurunya yang pertama adalah seorang ahli hadis, Abû 'Umar ibn Muhammad ibn al-Jasûr (w. 401 H). Di bidang logika ia berguru kepada Muhammad ibn al-Hasan al-Mazajî yang dikenal sebagai Ibn al-Kattani, seorang penyair, sastrawan dan dokter (meninggal setelah tahun 400 H). Dalam bidang fikih Ibn Hazm belajar kepada Abû Muhammad Ibn Dahûn, di sinilah

⁷ Farûq 'Abd al-Mu'tî, *Ibn Hazm* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 10

⁸ Ibn al-Hasan al-Nabâhî, *Târîkh Qudhât al-Andalus*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), h. 125

⁹ Farûq 'Abd al-Mu'tî, *Ibn Hazm...*, h. 10

pertama kali Ibn Hazm membaca *al-Muwatta'* karya Imam Mâlik. Ia juga belajar fikih dan hadis dari seorang *qâdhî*, yaitu 'Alî 'Abd Allâh al-Azdî (w. 410 H) yang dikenal dengan sebutan Ibn al-Fardî. Gurunya yang lain adalah Abû Muhammad al-Rahûnî dan 'Abd Allâh ibn Yûsuf ibn Namî. Ibn Hazm mengenal pemikiran *madzhab Zhâhirî* dari Mas'ûd ibn Sulaymân ibn Maflat Abû al-Khayyâr (w. 426 H).¹⁰

Ibn Hazm telah meriwayatkan hadis sebelum usianya mencapai tujuh belas tahun.¹¹ Dalam bidang fikih ia telah bergelut dengan fikih Mâlikiyyah dan Syafi'iyyah, kemerdekaan berfikir mengantarkannya kepada fikih *Zhâhirîyyah*. Terlihat bahwa pengalaman hidup dan pengalaman belajarnya yang membentuk kemerdekaan berpikir sehingga ia mengabdikan seluruh hidupnya untuk ilmu. Ia berkelana demi ilmu ke seluruh Andalusia, cita-citanya untuk berkelana ke wilayah Timur dunia Islam tidak terwujud sampai akhir hayatnya.

Masturi Irham mengutip, Abd al-Halim Uwais mengatakan, terdapat kesepakatan di antara para sejarawan bahwa Ibn Hazm adalah ulama yang paling banyak karyanya. Kebenaran sejarah ini telah diperkuat oleh murid Ibn Hazm, Sa'id dan Abu Rafi'. Sa'id meriwayatkan dari Abu Rafi' bahwa ayahnya mempunyai karya-karya dalam bidang fikih, hadis, ushul, perbandingan agama, sejarah, nasab, sastra dan bantahan terhadap lawan-lawan. Jumlah karya-karya tersebut mencapai hampir 80.000 (delapan puluh ribu) lembar.¹² Sebagai anak seorang pejabat pemerintahan, ayahnya adalah seorang menteri

¹⁰ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm....*, h. 59-60, lihat juga: Farûq 'Abd al-Mu'tî, *Ibn Hazm....*, h. 17, 25 dst., dan Abu Zahrah, *Ibn Hazm....*, h. 68 dst.

¹¹ Farûq 'Abd al-Mu'tî, *Ibn Hazm....*, h. 16

¹² Ahmad Farid, *Min A'lam al-Salaf (60 Biografi Ulama Salaf)*, terj. Masturi Irham, cet. 2, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), h. 674, lihat juga Suryan A Jamrah, *Pemikiran Kalam....*, h. 11, ia menyebutkan, puncak kematangan ilmiyahnya, Ibn Hazm diakui sebagai ahli hadis, ahli fikih dan ushul, *al-Mutakallimin*, sejarawan, ahli sastra, ahli mantik, dan mengerti filsafat. Bahkan karena pengetahuannya tentang agama-

negara pada masa al-Manshur ibn Abi 'Amir, ketika Andalusia berada pada fase-fase akhir kegemilangannya.¹³ Tentunya Ibn Hazm mendapat akses dan fasilitas yang memadai untuk menimba ilmu sehingga tidak heran jika ia melahirkan karya-karya besar meski berkarya di masa-masa sulit karena pergolakan politik.

Dalam khazanah fikih Islam terlihat peran besarnya dalam mewarnai sejarah sosial fikih, oleh karena itu penelaahan atas pemikirannya adalah suatu keniscayaan bagi setiap orang yang ingin mempelajari sejarah fikih. Dalam konteks ini, kami berusaha menyusun tulisan ini yang membahas riwayat hidup, lingkungan, *istinbât* fikih, para murid dan pengaruh Ibn Hazm terhadap penguasa.

Ibn Hazm menguasai beragam disiplin ilmu yang terkait dengan ilmu-ilmu Humaniora. Ahmad Amin mengatakan: "Orang yang membaca satu disiplin ilmu dari karya Ibn Hazm, menyangka akan memperoleh kemahiran pengetahuan dari situ saja, namun, ternyata ia menjadi menguasai di bidang tafsir, hadis, ilmu kalam, sejarah, *ushûl al-fiqh* dan sastra. Ibn Hazm menyusun beragam disiplin ilmu ini dengan bobot kualitas yang baik, bahkan pada ilmu logika dan filsafat.¹⁴

Di antara karya-karyanya yang paling terkenal adalah:

1. *Al-Muhalla*
2. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*
3. *Ibthal al-Qiyyas wa al-Ra'y wa al-Istihsan wa al-Taqlid wa al-Ta'li'*¹⁵

agama non Islam, seperti tercermin dalam karyanya *al-Fashl*, Ibn Hazm juga diakui sebagai ahli atau paling tidak, berjasa dalam ilmu perbandingan agama.

¹³ *Ibid*, h. 7

¹⁴ Ahmad Amin, *Zahr al-Islâm*, jilid. 3, (Kairo: Maktabah al-Nahdah, 1978), h. 53

¹⁵ Ahmad Farid, *Min A'lam al-Salaf (60 Biografi....)*, h. 675

4. Tentang karya-karya Ibn Hazm, selengkapnya akan dicantumkan dalam lampiran.

1. Para Murid Ibn Hazm

Madzhab Zahiri tidak berhenti dengan meninggalnya Ibn Hazm, ia berkembang terus karena banyaknya kitab Ibn Hazm, bahkan merambah sampai ke wilayah Timur negeri Islam melalui tangan anaknya, yaitu Abu Rafi' kemudian *madzhab* ini dikembangkan oleh para muridnya, antara lain: ¹⁶

a. Abû 'Abd Allâh al-Humaydî (420-488 H)

Ia adalah Muhammad ibn Abî Nasr Futuh al-Azdî al-Humaydî al-Andalusî al-Miwarqî (w. 488 H). Ia mengarang kitab *Jawdhat al-Muqtabis fî Dhikr Wulât al-Andalus* yang dikomentari oleh Ibn Khalikan. Ia juga mengumpulkan kitab *Sahîhayn* dari Ibn Hazm. Setelah Ibn Hazm meninggal, ia melarikan diri dari Andalusia, dalam perjalanannya ia mengajarkan ajaran gurunya di negeri timur Islam dengan berbekal kitab yang disusunnya. Al-Humaydî memiliki seorang murid yang jadi pengembang *madzhab* ini berikutnya, yaitu Abû Fadl Muhammad ibn Tahir al-Maqdisî.

b. Abu Qâsim

Yaitu Al-Qâdhî Abû al-Qâsim Sa'îd ibn Ahmad al-Andalusî (w. 463 H). Ia mengakui bahwa karyanya *Tabaqât al-Umâm* banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Hazm dari sisi metode dan isi.¹⁷

¹⁶ Abû Zahrah, *Ibn Hazm*..., h. 445

¹⁷ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 61

c. Abu Muhammad

Murid Ibn Hazm yang lain adalah Abû Muhammad 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn al-'Arabî. Ia mengaku telah mempelajari karya gurunya selama tujuh tahun bersama beliau, kecuali hanya jilid terakhir dari kitab *al-Fasl*.

Sepanjang sejarah, di Andalus selalu saja ada generasi penerus yang memiliki kapabilitas untuk mengembangkan *madzhab Zhâhirî* di setiap abadnya. Antara lain al-Hafiz Abû al-Khitâb Majid al-Dîn ibn 'Umar ibn al-Hasan (w. 633 H). Ia berkelana ke negeri Timur dan menetap di Mesir pada masa kekuasaan Dinasti Ayyûbiyyah, ia pun meninggal dan dikebumikan di sana. Di samping itu juga ada Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Yûsuf ibn 'Abd al-Mu'min (w. 595 H), ia adalah raja ketiga Muwahhidin yang menjabat sejak tahun 580 H sampai 595 H. Ia menjadikan *Zhâhirî* sebagai *madzhab* resmi negara. Pada masa jabatannya inilah *madzhab Zhâhirî* menjadi berkembang pesat, tidak hanya di Andalusia, tapi juga di wilayah Afrika. Tokoh lain *madzhab Zhâhirî* yang banyak memberi pengaruh dalam perkembangan pemikiran Islam adalah Muhy al-Dîn ibn al-'Arabî (560-638 H), ia belajar dari Abî al-Khitâb (w. 633 H). Ibn al-'Arabî berkarya dalam masa kepemimpinan Muwahhidun.¹⁸

Dari paparan ini dapat disimpulkan bahwa akhir abad kelima dan awal abad keenam adalah masa puncak kejayaan *Madzhab Zhâhirî*. Pada masa ini ia menjadi *madzhab* resmi negara di Andalusia dan pada masa ini pula ia berkembang kembali ke wilayah Timur di mana ia pertama kali lahir.

¹⁸ Abû Zahrah, *Ibn Hazm*..., h. 445

2. Perkembangan *Madzhab* di Andalusia

Para pemimpin di Andalusia mengikuti *madzhab* Mâlikî dan enggan mengikuti *madzhab* lain, demikian pula ahli fikihnya lebih mengutamakan *madzhab* Mâlikî dari pada *madzhab* lain. Dalam hal ini Ibn Hazm berkata: “Ada dua *madzhab* yang dikembangkan dengan kekuatan penguasa, yaitu *madzhab* Abû Hanîfah di Timur dan *madzhab* Mâlikî di Barat”.¹⁹

Disinyalir bahwa yang pertama sekali membawa *madzhab* Mâlikî ke Andalusia adalah Ziyâd ibn ‘Abd al-Rahmân, ia yang pertama sekali membawa kitab *al-Muwatta’* ke Andalusia. Ada pula yang mengatakan bahwa yang pertama membawa *madzhab* Mâlikî ke Andalusia adalah al-Ghazi ibn Qays pada masa khalifah ‘Abd al-Rahmân pertama kali datang ke Andalusia. al-Ghazi pula yang menyalin kitab *al-Muwatta’* untuk penduduk Qayruwan.²⁰ Jadi *madzhab* Mâlikî telah menjadi ikutan sejak dari pemimpin Islam Andalusia yang pertama, maka wajar jika *madzhab* inilah yang berkembang pesat. Di antara pengembang *madzhab* ini adalah Al-Bâjî, guru pertama Ibn Hazm dan kemudian terlibat polemik panjang dengan Ibn Hazm.

Pada pertengahan Abad ke 3 H, datanglah Qâsim ibn Muhammad ibn Sayyar membawa *madzhab* al-Syâfi’î, ia menulis buku dan mengajar di Mesjid Jamik. *Madzhab* al-Syâfi’î berkembang pada masa khalifah ‘Abd al-Rahmân al-Nâshir, karena putera al-Nâshir yang bernama ‘Abdullah mengikuti *madzhab* ini. ‘Abdullah berharap diangkat sebagai putera mahkota, tapi al-Nâsir malah mengangkat al-Hakam yang ber*madzhab* Mâlikî. Akhirnya karena mencoba berontak ‘Abdullah terbunuh di tangan ayahnya, terbunuhnya ‘Abd All h mengakibatkan terhentinya pengembangan *madzhab* al-Syâfi’î. Kemudian

¹⁹ Farûq ‘Abd al-Mu’tî, *Ibn Hazm*..., h. 22

²⁰ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 47

madzhab al-Syâfi'î berkembang dengan pesat pada masa kepemimpinan khalifah al-Hakam al-Mustansir, namun ia kembali redup saat pucuk pimpinan dipegang oleh al-Mansur ibn Abî 'Amîr.²¹

Selain *madzhab* Mâlikî dan *madzhab* Syâfi'î, di Andalus juga ada *madzhab* *Zhâhirî*, yaitu *madzhab* yang didirikan oleh Dâwûd ibn 'Alî al-Asfahânî (202-270 H).²² Ada yang mengatakan bahwa *madzhab* *Zhâhirî* dibawa ke Andalusia oleh 'Abd Allâh ibn Muhammad ibn Qâsim Hilâl (w. 272 H). Selain itu juga ada beberapa ulama Andalusia yang sempat belajar ke Timur dan pulang membawa ajaran *madzhab* *Zhâhirî*.²³ Namun menurut Abû Zahrah, ada dua orang ulama Andalus yang sempat berguru langsung kepada Dâwûd semasa hidupnya. Mereka berdua yang pertama membawa ajaran *Zhâhirî* ke Andalusia, yaitu Baqî ibn Mukhalld (200-276 H) dan Ibn Wadâh (w. 386 H), *madzhab* ini dikembangkan oleh murid keduanya, yaitu Qâsim ibn Asbagh (w. 340 H). Kedua ulama ini mengajarkan hadis, fikih perbandingan dan berbagai pengalaman saat belajar di Timur, mereka tidak menyatakan bahwa ajarannya bersumber dari *madzhab* *Zhâhirî*. Menurut Abu Zahrah, adalah Munzîr ibn Sa'îd al-Balûti (w. 355 H) orang pertama yang menyatakan diri memilih *madzhab* *Zhâhirî*, ia seorang hakim agung di Andalus (*a'zam al-qûdhâh*). Tokoh berikutnya dari *madzhab* ini adalah Mas'ûd ibn Sulaymân ibn Maflat Abû al-Khayyâr (w. 426 H), guru Ibn Hazm. Ia adalah seorang pemikir yang merdeka, ia berpendirian tidak perlu bertaklid.²⁴

²¹ Thahir al-Makki, *Dirasat 'an Ibn Hazm* ..., h. 59

²² Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah* ..., h. 531

²³ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm* ..., h. 47

²⁴ Abû Zahrah, *Ibn Hazm* ..., h. 231-234

B. SETTING SOSIAL PADA MASA IBN HAZM

1. Kondisi Politik

Sewaktu Ibn Hazm lahir yang duduk sebagai khalifah adalah Hisyâm al-Mu'ayyad (366-399 H/977-1009 M), ia diangkat menjadi khalifah pada tahun 366 H dalam usia yang belum genap 12 tahun. Ini adalah akhir dari masa kejayaan Bani Umayyah di Cordova, karena kekuasaan yang sebenarnya berada pada tangan perdana menteri, yaitu al-Manshûr (366-392 H/977-1002 M), lalu digantikan oleh anaknya al-Muzaffar (392-399 H/1002-1009 H). Kondisi ini tidak pernah dapat dipulihkan kembali, jadi pemerintah Bani Umayyah terakhir yang berkuasa penuh hanyalah Abdurrahman III dan Al-Hakam II yang memajukan industri dan ilmu di Cordova.²⁵

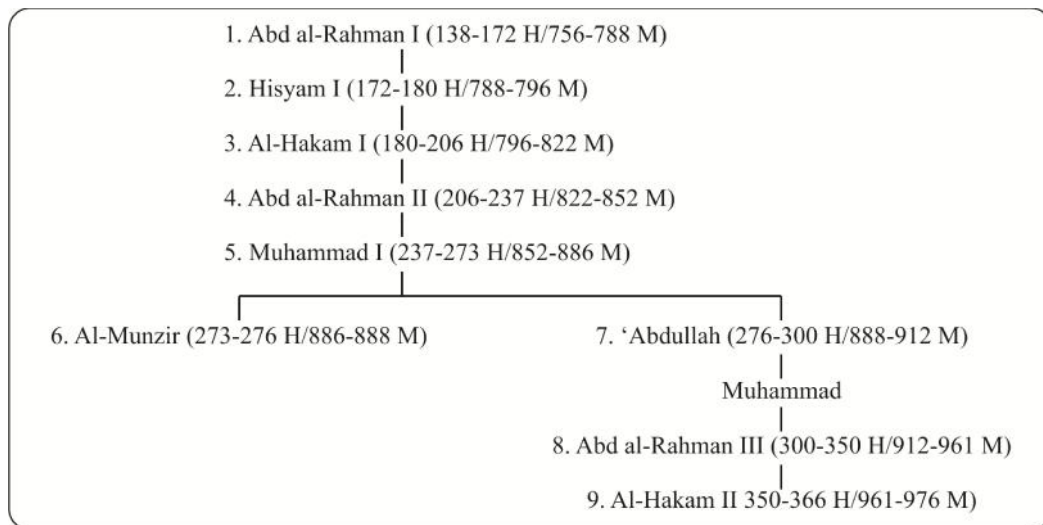
Di bawah kendali al-Manshûr (perdana menteri Hisyâm II) Daulah Umayyah Andalus ini berhasil menaklukkan Barcelona dan merebut tempat suci St. James Compostella di Galicia.²⁶ Bahkan al-Manshûr berhasil melakukan perluasan kekuasaan sampai ke Lyon. Setelah ia meninggal terjadi kemunduran, akibat berebut kekuasaan. Perebutan ini terjadi antara sesama anggota keluarga khalifah, antara keluarga khalifah dengan keluarga perdana menteri, dan antara sesama anggota keluarga perdana menteri. Selama 21 tahun kemudian khalifah dinaik turunkan seperti boneka.²⁷

²⁵ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2005), h. 653

²⁶ Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Mizan, 1993), h. 34

²⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arabs ...*, h. 679, lihat juga, Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam...*, h. 34

Khalifah Bani Umayyah Andalus yang Berkuasa Penuh



Untuk melihat kondisi politik di masa Ibn Hazm hidup, di bawah ini kami sertakan tabulasi beberapa peristiwa penting dalam hidup Ibn Hazm.

Masa Hidup	Tanggal Peristiwa	Peristiwa
Ibn Hazm lahir pada hari ke 30 Ramadhân tahun 384 H	366 H/977 M	Hisyam II al-Mu'ayyad diangkat sebagai khalifah, tapi kewenangan justru pada perdana menteri (al-Manshûr).
	392 H/1002 M	Al-Manshûr Syahid dan dikebumikan di Baghdad, ia diganti oleh anaknya al-Muzaffar
	399 H/1008 M	Al-Muzaffar meninggal, kabarnya diracun dan diganti oleh saudaranya 'Abd al-Rahman "Syanjul".
	Rabiul Awal 399 H/ 1009 M	<ul style="list-style-type: none"> - Syanjul menjadi Putra Mahkota Hisyam II - Syanjul dihasut agar memerangi Alfonso V di Lyon - Hisyâm II dikudeta dan berhasil dipaksa turun tahta - Muhammad ibn Hisyâm ibn 'Abd al-Jabbâr naik tahta dengan gelar "al-Mahdi Billah" - Al-Mahdi memusnahkan kota al-Zahirah

Usia 14,6 tahun	27 Sya'ban 399 H/ 1009 M	Ibn Hazm saksikan kebohongan al-Mahdi merekayasa berita wafatnya Hisyâm II, hal ini membuat orang Barbar berkumpul di sekitar Hisyâm ibn Sulaymân.
		<ul style="list-style-type: none"> - Hisyâm ibn Sulaymân di-bay'ah dg gelar al-Rasyid. - Bersama al-Rasyid berkumpul 7000 orang pasukan. - Sebagai trik, al-Mahdi membebaskan Hisyam II - Perang meletus selama 2 hari dan Hisyâm kalah - Hisyâm dan ayahnya dibunuh
		<ul style="list-style-type: none"> - Pasukan Barbar yang kalah mengangkat Sulaymân ibn al-Hakam ibn Sulaymân (cucu 'Abd al-Rahmân al-Nâshir) sebagai pemimpin dan ia di-bay'ah dengan gelar "al-Musta'in". - Al-Mahdi dan al-Musta'in saling klaim kekhalifahan
	Rabiul Awal 400 H/ 1009 M	<ul style="list-style-type: none"> - Sansyu Grasea (panglima Nasrani) bekerja sama dgn Barbar dan al-Musta'in menyerang Cordova. - Saat dikepung, al-Mahdi membuat trik seolah tidak tahu dan mengumumkan bahwa khalifah yang sah adalah Hisyâm al-Muayyad
	Zulqā'dah 400 H/ 1009 M	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Mahdi dikalahkan oleh pasukan Barbar dan rakyat Cordova mem-bay'ah al-Musta'in. - Sulaymân al-Musta'in memerintah sebagai khalifah
	400 H/1010 M	<p>Al-Mahdi memerintah kembali untuk yang kedua kali</p> <p>Hisyâm II memerintah lagi untuk yang kedua kali</p>
Umur 17 tahun	29 Zulqā'dah 401 H/ 21 Juni 1012 M	Wabah yang melanda kota Cordova menyebabkan meninggalnya Abû Bakr; saudara Ibn Hazm
Umur 18 tahun	402 H	Wafatnya ayah Ibn Hazm (masih menjabat wazir)
	403 H/1013 M	Sulaymân al-Musta'in memerintah untuk kali kedua

Umur 19 tahun	403 H	Meninggal pembantu Ibn Hazm yg bernama Na'ma
	407 H/1016 M	Kekhalifahan dijabat oleh Hammudiyyah 'Alī al-Nāshir setelah berhasil mengukudeta pemerintahan al-Musta'in.
Umur 23 tahun	407 H/1016 M	Ibn Hazm pindah ke Almeria, tapi Bani 'Amir malah mencurigainya memihak Hammudiyyah. Kemudian ia mengungsi ke kota Valencia.
	408 H/1018 M	'Abd al-Rahmān IV " <i>al-Murtadā</i> " menjabat khalifah dalam usia 22 tahun, ia mati terbunuh.
Umur 23 tahun	408 H/1018 M	Ibn Hazm menjadi wazir 'Abd al-Rahmān IV
	408 H/1018 M	Hammudiyyah al-Qāsim al-Ma'mūn menjadi khalifah
	412 H/1021 M	Hammudiyyah Yahyā al-Mu'talī melakukan kudeta
	413 H/1022 M	Hammudiyyah al-Qāsim al-Ma'mūn (kedua kali)
	414 H/1023 M	'Abd al-Rahmān V " <i>al-Mustazhir</i> ", berkuasa selama 47 hari, ia dibunuh oleh sepupunya (al-Mustakfi)
Usia 30 tahun	414 H/1023 M	Ibn Hazm menjadi wazir 'Abd al-Rahmān V, ini adalah jabatan terakhir yang dipegangnya.
	414 H/1024 M	Muhammad III " <i>al-Mustakfi</i> "
	416 H/1025 M	Hammudiyyah Yahyā al-Mu'talī (kedua kali)
	418 H/1027 M	Hisyām III " <i>al-Mu'tadī</i> "
	422 H/1031 M	Dinasti Bani Umayyah Andalus berakhir dan dimulai masa kekuasaan Mulūk al-Tawā'if.
	422-461 H/1031-1069 M	Di Cordova berkuasa Jawhariyyah
Meninggal	27 Sya'ban 456 H/ 13 Agustus 1064 M	dalam usia kurang satu bulan dari tujuh puluh dua tahun (71 tahun 11 bulan)

Kekuasaan Bani Umayyah di Andalusia praktis berakhir dengan jatuhnya Hisyâm III al-Mu'tadî. Pada tahun 422 H ini kekuasaan beralih ke tangan Jawhariyyah, kekhalifahan pun dihapus, mereka mendasarkan negaranya kepada sistem *syûrâ* (*al-Hukûmat al-Syûriyyat al-Jadîdah*).²⁸ Dengan runtuhnya kekuasaan keturunan Bani Umayyah terakhir di Andalusia berarti berkurangnya satu pesaing yang mengklaim keabsahan khilafahnya. Saat kekhalifahan di Andalusia dihapus pada tahun 422 H/1031 M, kekhalifahan Abbasiyyah di Baghdad sedang dipegang oleh al-Qâ'im (422-467 H/1031-1075 M). Sementara di Mesir ada Fatimiyyah yang mengaku keturunan 'Ali dan juga mengklaim dirinya berhak atas kekhalifahan. Kepemimpinan Fatimiyyah kala itu dijabat oleh al-Zhâhir (411-427 H/1021-1036 M).²⁹

2. Kondisi Sosial

Sejak penaklukan Cordova (92 H) kota ini telah banyak didatangi oleh orang-orang Arab, baik dalam ekspedisi Mûsâ ibn Nusayr maupun dalam rombongan 'Abd al-Rahmân al-Nâshir. Mereka adalah minoritas ditengah penduduk asli, namun mereka memegang jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan (amir/khalifah). Sebagian lain menjadi pedagang dan sebagian kecil menjadi petani, mereka memelihara identitas dengan memberi gelar-gelar berbahasa Arab.³⁰

Orang Barbar bermukim di sebelah Barat dan Selatan Cordova, umumnya mereka melakoni pekerjaan rendahan. Namun demikian tidak kurang pula tokoh-tokoh yang muncul dari bangsa Barbar ini, antara lain Yahya ibn Yahya al-Laythî (w. 234 H), ia

²⁸ Kâmil al-Kaylânî, *Mulûk al-Tawâ'if*, (Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Habî, 1933), h. 10

²⁹ Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam...*, h. 28, 70

³⁰ Al-Thâhir Ahmad Makki, *Dirâsat 'an Ibn Hazm*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), h. 13-14

seorang tokoh terkemuka *madzhab* Maliki di Andalusia, dan dua orang penyair yaitu Munzîr ibn Sa'îd (w. 355 H), dan Ibn Darrâj al-Qistâlî (w. 420 H).³¹

Adapun penduduk asli yang merupakan mayoritas adalah mereka yang disebut oleh sejarawan sebagai *musalah* (blasteran), keturunan mereka kemudian disebut *muwalladûn* (generasi baru). Mereka bekerja sebagai pengrajin, pedagang kecil, buruh, dan sebagian lagi petani.³² Selain itu juga ada orang Sudan dan Sicilia yang dalam jumlah kecil bekerja sebagai pelayan di istana. Di antara mereka ada yang mendalami ilmu pengetahuan dan sastra sehingga menjadi sastrawan dan juru tulis. Selain adanya keragaman suku bangsa, keragaman agama juga sangat kentara di Andalusia. di sana ada golongan *musta'ribûn* (Indo-Arab) atau yang juga disebut *Nasarâ al-dzimma* atau umat Kristen yang mendapat pengayoman negara. Dalam literatur Barat mereka disebut sebagai pengikut *madzhab mulkaniyyah* (negara milik bersama) sebagaimana dikatakan Ibn Hazm dalam kitabnya *al-Fasl*. Pemerintahan Islam menjamin kebebasan mereka beragama, melindungi gereja dan memelihara rumah pendeta mereka.

Sementara itu kaum Yahudi juga memperoleh kedudukan yang baik pula bahkan pada masa tertentu posisi mereka lebih terhormat. Sebagai kaum yang lebih dahulu menetap di Adalusia, mereka dapat merasakan tolerensi, kemerdekaan dan perlindungan dari segala bentuk pemerasan dan penindasan yang diberikan oleh pemerintah Islam. Oleh karena itu mereka membantu penaklukan I (di Andalusia) dan sebagian lagi membantu mengamankan kota. Kaum Yahudi bekerja di bidang yang memberi kemakmuran seperti arsitektur dan transaksi budak, atau berprofesi sebagai pedagang

³¹ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 40

³² Al-Thahir Ahmad Makki, *Dirasat 'an Ibn Hazm*..., h. 15

kain sutera dan rempah-rempah. Sebagian yang lain menjadi penerjemah, dokter, astronom/ahli ilmu falak dan pegawai pada lembaga penyimpanan harta.³³

Dalam bidang komunikasi, bahasa Arab menjadi bahasa resmi dan pengantar. Hal ini mengakibatkan munculnya kekhawatiran di kalangan tokoh Kristen karena generasi muda mereka lebih memahami bahasa Arab dibanding bahasa mereka sendiri. Anak muda Kristen Andalus menggemari sastra Arab (syair-syair Arab) dan mengerti *balāghah*-nya sampai-sampai melupakan bahasa ibunya sendiri. Adapun bahasa Barbar pada mulanya digunakan untuk berkomunikasi dengan para imigran di Afrika Utara, namun bahasa ini kemudian lenyap oleh bahasa Arab.³⁴

Puncak kejayaan Bani Umayyah terwujud di masa kepemimpinan ‘Abd al-Rahman III (300-350 H) dan dilanjutkan oleh Hakam II (350-366 H) yang puncak karyanya adalah pengembangan ilmu dan budaya. Kondisi ini hanya bisa bertahan sampai gugurnya perdana menteri Hisyam, yaitu al-Manshūr (366-392 H/977-1002 M). Dalam rentang masa ini Ibukota Umayyah menjadi kota paling berbudaya di Eropa, bersama Konstantinopel dan Baghdad, Cordova menjadi salah satu dari tiga pusat kebudayaan dunia. Kota ini memiliki bermil-mil jalan yang rata dan disinari lampu dari rumah-rumah di pinggirnya, padahal tujuh abad setelah periode ini, kota London hanya memiliki satu lampu umum. Sementara itu jalanan di Paris beberapa abad setelah periode ini masih digenangi lumpur di saat hujan.³⁵

³³ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 40

³⁴ Thahir al-Makki, *Dirasat ‘an Ibn Hazm*..., h. 26

³⁵ Philip. K. Hitti, *History of The Arabs*..., h. 669

3. Pengaruh Ibn Hazm terhadap Penguasa

Ibn Hazm berpandangan bahwa yang paling berhak menjadi khalifah adalah Bani Umayyah, oleh karena itu ia mengabdikan diri bekerja untuk keluarga dan pemerintahan Bani Umayyah. Itulah sebabnya mengapa pada tahun 407 H ia harus mengungsi ke kota Almeria. Ia berpikir bahwa kaum bangsawan di Almeria akan membantunya, karena yang ia tahu, kaum bangsawan Bani 'Amir pada awalnya memiliki kecenderungan mendukung Bani Umayyyah. Namun dugaannya meleset, di Almeria ia menemukan lingkungan yang kurang kondusif karena Bani 'Amir mencurigai Ibn Hazm sebagai pendukung kelompok al-Hammudi (yang berkuasa saat itu Hammudiyyah 'Alî al-Nâshir).³⁶

Dalam hal pemerintahan, Ibn Hazm hanya memiliki akses kepada pemerintahan Bani Umayyah, ini dikarenakan pendiriannya yang hanya menganggap sah khalifah dari keluarga Umayyah. Ia pernah dua kali menjadi wazir, yaitu tahun 408 H sebagai wazir khalifah 'Abd al-Rahmân IV al-Murtadâ dan 'Abd al-Rahmân V al-Mustazhir,³⁷ kemudian ia sama sekali meninggalkan karir politiknya.

³⁶ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm* ..., h. 63

³⁷ Philip. K. Hitti, *History of The Arabs* ..., h. 681

C. METODE *ISTINBÂTH* IBN HAZM

1. Memahami *Nash* Secara *Zhâhir*

Sebenarnya yang ditolak Ibn Hazm adalah pernyataan adanya kesamaran dalam al-Quran, baginya al-Quran itu *zhâhir* dan jelas. Maksud kata “*zhâhir*” di sini seringkali dipahami sebagai sikap literal atau tekstualitas, sehingga orang-orang mengatakan bahwa pengikut *Zhâhirî* yang menggunakan *majâz* atau *ta’wil* berarti telah keluar dari metode *Zhâhiriyyah*.³⁸ Padahal jika diperhatikan, yang terjadi hanyalah perbedaan sudut pandang dalam melihat esensi dari *majâz* dan *ta’wil*.

Umumnya ulama memahami *majâz* sebagai *ta’wil* yang berarti perpindahan makna secara substantif dari *wadh’ al-lughawi* yang sebenarnya kepada makna lain. Dengan kata lain *majâz* adalah memberi makna lain untuk satu kata di mana makna itu bukan makna yang biasa dipakai untuk kata itu.³⁹

Amri Siregar dalam tesisnya menyebutkan pengertian *zhâhir* adalah sinonim dengan *al-wâdhih*, yaitu suatu pemahaman yang langsung dapat diperoleh setelah mendengar *al-lafz* atau disebut juga *muthlaq al-lughah*. Hipotesis ini didasarkan atas pernyataan Ibn Hazm bahwa “orang yang memalingkan arti apa yang tersurat tanpa *dalîl* berupa *nash* atau *ijma’*, maka hal tersebut berarti mengingkari adanya penjelasan di dalamnya, dan termasuk pemutarbalikan arti wahyu Allah kepada Nabi Muhammad Saw. Sungguh ini suatu dosa besar”.⁴⁰ Demikian kutipan Amir Siregar.

³⁸ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 183

³⁹ Al-Juwaynî, Abî al-Ma’âlî ‘Abd al-Mâlik ibn Yûsuf, *Al-Waraqât*, dicetak bersama kitab *al-Nufahât*, (Singapura: al-Haramayn, t.th.), h. 42, ما استعمل في غير ما اصطلاح عليه من المخاطبة.

⁴⁰ Amri Siregar, *Ibn Hazm: Metode Zahiri Dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Belukar, 2009), h. 60,

Terlepas dari persoalan apakah Ibn Hazm sebagai pengikut Daud al-Ashfahani atau bukan, yang jelas ia menonjol dengan metode *al-Zhâhiri* di dalam kajiannya tentang Islam, baik dalam arti ketat berpegang kepada *nash* al-Qur'an dan al-Sunnah maupun dalam arti selalu memahami *nash* tersebut berdasarkan arti *zhahimya*, terutama dalam bidang fikih.⁴¹

Dengan metode pendekatan *al-Zhâhiri* yang sangat ketat berpegang kepada dalil *nash* dan mengutamakan pemahaman menurut arti *zhahimya* (tanpa *ta'wîl*), ditambah sikapnya yang sangat tegas menentang *taqlid*, Ibn Hazm nampak tidak berbeda dengan para tokoh salaf. Karena inilah, barang kali, Ibn Hazm lazim pula dipandang mempunyai hubungan yang sangat dekat dengan golongan salaf.⁴²

Ibn Hazm menegaskan bahwa al-Qur'an dan hadis yang shahih kedua-duanya saling menguatkan, keduanya dipandang satu kesatuan yang datang dari Allah Swt., keduanya merupakan jalan yang menyampaikan kita kepada syari'at Allah Swt. Lebih lanjut Ibn Hazm menetapkan bahwa hujjah yang nyata adalah ucapan Nabi Muhammad Saw., karena nabi diperintahkan Allah Swt. untuk menyampaikan aturan-aturan Allah Swt., maka *tabligh* (penyampaian) itu dilakukan dengan ucapan. Sedangkan perbuatan nabi hanya merupakan *uswah hasanah* (teladan yang baik) bukan wajib, dan *taqrir* (ketetapan/persetujuan nabi) merupakan *ibahah* (pembolehan melakukan sesuatu).⁴³

Menurut Ibn Hazm yang menjadi hujjah di antara tiga bagian *al-Sunnah* (*qaul*, *fi'l*, dan *taqrir*) hanyalah *qaul* (ucapan Nabi Muhammad Saw.), perbuatan-perbuatan Nabi Muhammad Saw. tidak menunjukkan kepada wajib terkecuali bila diikuti dengan ucapan

⁴¹ Suryan A. Jamrah, *Pemikiran Kalam....*, h. 36

⁴² *Ibid*, h. 37

⁴³ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi*, juz. 2, h. 6

atau ada *qârinah* (indikator) yang menunjukkan kepada wajib, atau perbuatan itu merupakan pelaksanaan dari perintah. Oleh karena itu, Ibn Hazm meletakkan *al-Sunnah* sederajat dengan al-Qur'an dalam hal sebagai sumber syari'at, maka ia menetapkan dua dasar:

- a. *Al-sunnah* dapat mentakhshish al-Qur'an.
- b. *Takhshish* dipandang sebagai *bayan* (penjelasan), karena *al-Sunnah* sendiri adalah *bayan* bagi al-Qur'an.

Pandangan ini didasarkan kepada firman Allah Swt. dalam al-Qur'an surat 'Ali 'Imran ayat 187, yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. juga berkewajiban menjelaskan kepada umat manusia mengenai al-Qur'an yang diturunkan kepada mereka.⁴⁴

2. Permasalahan *Ijmâ'*

Dalam hal *ijmâ'* Ibn Hazm hanya mengakui keabsahan *ijmâ'* sahabat. Baginya *ijmâ'* selain sahabat mustahil terjadi, karena tidak mungkin sama sekali umat akan bersepakat pada suatu masalah jika tidak ada *nash*nya. Di samping itu juga tidak mungkin mengumpulkan seluruh ulama di berbagai penjuru dunia untuk dapat ber-*ijmâ'*. Ia juga menunjukkan bahwa setiap permasalahan akan dianalisa dengan cara yang berbeda karena adanya perbedaan tabiat.⁴⁵

Dalam menetapkan dan menerima *ijma'* sebagai sumber hukum, Ibn Hazm menetapkan dua kriteria, pertama, ia membatasi partisipannya pada sahabat saja, dan kedua, ia mempersempit lingkupnya hanya pada masalah-masalah yang didasarkan pada

⁴⁴ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, juz. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t,th), h. 81

⁴⁵ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi ...*, juz. 4, ..., h. 147

nash. Pendekatan ini berbeda dengan yang dianut oleh mayoritas ulama *ushûl al-fiqh*, yang menyatakan bahwa partisipan *ijma'* itu ialah ulama/mujtahid (termasuk pasca sahabat) dan lapangannya pun tidak terikat pada *nash*.⁴⁶

Ibn Hazm hanya menerima *ijma'* sahabat, karena sahabat menerima keterangan langsung (*tawqifi*) dari Nabi Muhammad Saw. Jumlah mereka terbatas sehingga masih dapat diketahui pendapat-pendapatnya, dan didasarkan kepada riwayat yang *mutawatir*, bersambung *sanad*-nya kepada Nabi Muhammad Saw. Memperhatikan argumentasi Ibn Hazm mengenai *ijma'* dengan kedua pembatasannya (*ijma'* sahabat dan atas dasar *nash*), tentu tidak terlepas dari *grand concept*-nya, bahwa ajaran agama ini harus bersumber dari sesuatu yang pasti dan meyakinkan.⁴⁷

Lebih lanjut Ibn Hazm, apabila tidak mendapatkan aturan hukum secara *zhâhir* terhadap suatu masalah dari ketiga sumber yang telah disebutkan di atas, maka ia juga bersandar kepada sumber yang lain dalam menetapkan hukum, yaitu *al-dalil* dan *istishâb*. Kedua sumber ini baginya tidaklah berdiri sendiri di luar *nash* dan *ijma'*, melainkan tetap bersumber dari keduanya. *Al-Dalil* yang dikenal dalam pemikiran *zhâhirî* ini berbeda dengan *qiyâs* dan ia bukan tambahan terhadap *nash* atau sesuatu yang berdiri sendiri di luar *nash*.⁴⁸ Demikian, tulis Amri Siregar dalam tesisnya.

Untuk menghilangkan prasangka terhadap *al-dalil* yang dimaksud bukan *qiyâs*, Ibn Hazm menegaskan sebagai berikut:

⁴⁶ Amri Siregar, *Ibn Hazm*, h. 123

⁴⁷ *Ibid*, h. 125-128

⁴⁸ *Ibid*, h. 130

قال أبو محمد ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطئوا في ظنهم أفحش خطأ⁴⁹

Didasari dari ketidaktahuannya, mereka mengatakan bahwa pendapat kami tentang al-dal'il adalah sebagai bukti kami telah keluar dari nash dan ijma', ada juga yang mengatakan bahwa qiyâs itu sama dengan al-dal'il, maka prasangka mereka itu sangat keliru.

Adapun *istishâb*, dalam literatur *ushul al-fiqh* adalah menetapkan suatu hukum, baik perintah maupun larangan pada masa sekarang atau sesudahnya berdasarkan ketetapan hukum pada masa lalu, karena tidak adanya dalil atas berubahnya hukum tersebut. Misalnya, seorang yang ber*wudhu'* sebelum masuknya waktu shalat, lalu ketika akan melaksanakan shalat ia ragu pada *wudhu'*nya, maka pada saat itu ia menetapkan masih dalam keadaan ber*wudhu'* berdasarkan *wudhu'*nya sebelumnya.⁵⁰

Sementara Ibn Hazm sendiri merumuskan *istishâb* yang dipegangnya sebagai berikut:

قال أبو محمد إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل فإن جاء به صح قوله وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه لأنه اليقين⁵¹

⁴⁹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi ...*, juz. 5, h. 105

⁵⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, juz. 2, cet. 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), h. 859

⁵¹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi ...*, juz. 5,, h. 2

Apabila telah ada nash al-Qur'an atau sunnah tentang suatu masalah hukum, kemudian ada orang yang mengatakan bahwa hukum itu telah berubah dan dibatalkan, karena perubahan atau situasi, maka orang tersebut harus dapat mengajukan bukti/dalil (burhan) nashnya. Kalau ia tidak dapat mengajukan dalil tersebut, maka hukum semulalah yang tetap berlaku, karena itulah yang diyakini. Dengan ketentuan obyek hukumnya (al-mahkum fih) masih tetap utuh semula.

Dari kutipan di atas dapat diketahui bahwa *istishâb* menurutnya adalah memberlakukan ketentuan hukum yang lama terhadap suatu perkara baru yang sama dengan ketentuan (hukum) yang telah ada, sampai ada dalil yang mengubah ketentuan awal tersebut.

3. Menolak Qiyâs

Ibn Hazm menolak *ijtihâd* dengan *ra'y*, dengan demikian sumber hukum bagi Ibn Hazm hanyalah al-Quran, al-Hadis dan *Ijmâ'*, karena pada tiga hal inilah yang tidak ditemukan penolakan darinya. Ibn Hazm sendiri mendasarkan penolakannya terhadap *ra'y* dengan al-Quran dan Hadis, ia juga mengemukakan perkataan 'Ali r.a. bahwa jika agama menggunakan *ra'y* maka yang disapu adalah bagian bawah sepatu bukan atasnya. Bagi Ibn Hazm *ra'y* adalah hukum agama yang ditetapkan tanpa ada landasan *nash*.⁵²

Dari dalil-dalil yang dikemukakan Ibn Hazm terlihat bahwa yang dimaksudnya dengan *ra'y* adalah *ra'y* yang bertentangan dengan *nash*. Mungkin itulah sebabnya Ibn

⁵² Ibn Hazm al-Andalusî, *Mulakhkhas Ibtal al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlid wa al-Ta'îl*, (Damsyik: Jâmi'ah Dimasyq, 1960), h. 4

Qayyim membaginya kepada *ra'y* tercela dan *ra'y* terpuji dan selanjutnya ia mengatakan bahwa ulama salaf sepakat menolak *ra'y* yang bertentangan dengan *nash*.⁵³

Dalam menolak *qiyâs* ia menggunakan argumen Imam al-Syâfi'i, bahwa semua permasalahan manusia telah terakomodir dalam *nash*. Jadi tidak ada suatu perkaraupun dalam kehidupan manusia yang dibiarkan tanpa ketetapan.⁵⁴ Pemikiran Ibn Hazm sangat jelas, baginya setiap yang ada ketentuan dari *nash* diikuti saja *nash* itu, adapun hal yang tidak diatur oleh *nash*, ia tetap pada hukum asal yaitu *mubah*.

Jika diamati perbedaan pendapat Ibn Hazm dengan jumhur ulama tentang *qiyâs* juga disebabkan oleh perbedaan sudut pandang saat melihat sifat universalitas *nash* sehingga mampu mencakup semua permasalahan hukum. Kedua kubu ini sebenarnya sepakat pada keberlakuan nilai universal *nash*, hanya saja Ibn Hazm menggunakan metode *bayânî* dalam memperluas cakupan *nash*, bukan *qiyâs*. Sementara itu jumhur ulama yang memegang *qiyâs* juga melakukan perluasan cakupan *nash*, perbedaan terletak pada cara masing-masing dalam memandang keberadaan nilai universal. Ibn Hazm memandang nilai universal itu sebagai bagian dari teks sehingga tidak perlu *qiyâs*, sementara jumhur ulama melihatnya bukan sebagai bagian dari teks sehingga perlu *qiyâs* untuk dapat memasukkannya menjadi bagian dari teks.

Metode *bayânî* yang diterapkan oleh Ibn Hazm jelas disepakati oleh semua ulama mujtahid, namun soal ketercakupan secara tekstual tidak bisa diterima secara akal. Hal yang menjadi masalah adalah fakta; bahwa ada kalanya suatu masalah tidak dapat ditemukan ketentuan hukumnya dalam al-Quran dan Sunnah, dan ini diakui oleh semua

⁵³ Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwâqqi'in*, juz. 1, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 77

⁵⁴ Al-Syâfi'i, Muhammad ibn Idrîs, *Al-Umm*, juz. 7, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), h. 313

ulama termasuk al-Syâfi'î.⁵⁵ Dalam hal ini para ulama melakukan dua langkah berurutan,⁵⁶ pertama, membolehkan penggunaan *ra'y* untuk melakukan interpretasi teks *nash* yang *zhannî dilâlah* sepanjang itu dimungkinkan secara metodologis (*lughawî*). Mungkin inilah yang disebut metode *bayânî*, atau istilah *bayân*⁵⁷ menurut Ibn Hazm. Kedua, saat perluasan *lughawî* tidak memadai secara metodologis (*bayânî*), *ushûliyyûn* merumuskan metode yang berpijak kepada satu dasar yang sama, yaitu *Maqâshid al-Syarî'ah*, namun istilah operasional yang digunakan berbeda-beda. Al-Syâfi'î hanya melihat secara general semua itu adalah *qiyâs*, sementara Hanafî dan Mâlik melihatnya sudah keluar dari *qiyâs* sehingga Hanafî menyebutnya *istihsân* dan Mâlik menyebutnya *al-maslahat al-mursalah*. Meskipun diperdebatkan apakah metode itu diluar dari *qiyâs* atau bukan, yang jelas semua metode itu tidak keluar dari lingkup *nash*. Menurut Abû Zahrah pendapat yang menerima *qiyâs* juga tidak dapat ditolak, karena pendapat yang diputuskan dengan metode *qiyâs* sebenarnya juga didasarkan kepada *nash*. Bahkan *qiyâs* itu pada hakikatnya adalah pelaksanaan dari *nash*.⁵⁸

4. Menolak *Ta'îl*

Ibn Hazm, menolak keberadaan *al-'illah* karena Allah tidak melakukan sesuatu berdasarkan sebab tertentu. Jika ada *nash* yang menyatakan *al-sabab*, maka *al-sabab* itu

⁵⁵ Al-Juwaynî, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, juz. 2, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), h. 163

⁵⁶ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h. 197

⁵⁷ Bayan (penjelasan) adalah berbeda-beda dalam kejelasannya, sebagiannya terang dan sebagian lainnya samar tersembunyi, karena itulah manusia berbeda-beda tingkat pemahamannya, sebagian mereka memahaminya sedang yang lainnya tidak dapat memahami, sebagaimana 'Ali ibn Abi Thâlib mengatakan: kecuali jika Allah Swt. Memberikan kepada seseorang paham (kecerdasan) yang kuat dalam memahami agamanya. Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi...*, juz. 1, h. 85

⁵⁸ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (t.t., t.th.), h. 226-227

dijadikan Allah Swt. sebagai *al-sabab* bagi perkara itu dan khusus pada tempat yang disebutkan *nash* saja. Ia sama sekali tidak mewajibkan hukum apa pun pada selain tempatnya.⁵⁹

Terkait dengan ini, Ibn Hazm justru menyatakan, kami tidak menolak apa yang di-*nash* oleh Allah dan rasul-Nya, yang kami tolak adalah *al-'illah* yang dikeluarkan dengan akal, lalu dinyatakan dari Allah dan Rasul-Nya.⁶⁰ Dari pernyataan ini dapat dipahami, bahwa yang dipermasalahkan Ibn Hazm adalah dasar keabsahan *al-'illah* yang harus bersumber dari petunjuk *nash* sendiri. Penolakan ini bisa dimaklumi karena studi tentang *ta'îl* secara sistematis belum dilakukan pada masa Ibn Hazm. Studi *ta'îl* berkembang setelah masa hidup Ibn Hazm, antara lain terlihat dalam metode penemuan *al-'illah* (*masâlik al-'illah*) yang cukup sistematis dari al-Ghazâlî (w. 505 H).

Al-Ghazhâlî mengatakan bahwa *al-'illah* ditemukan dari dalam *nash* sendiri, ia memberi gambaran dari yang paling rendah, yaitu *siyâq al-kalâm* pada larangan jual beli saat panggilan shalat Jumat, sampai kepada yang tertinggi, yaitu *al-munâsabah* pada larangan memutuskan perkara bagi hakim saat marah. Pada kedua contoh ini, *al-Syâri'* secara jelas menyebutkan *sifah*, yaitu jual beli dan marah, namun para *fuqahâ'* berpaling meninggalkan *sifah*, dan men-*ta'îl* dengan *ma'nâ*. Masih menurut al-Ghazhâlî, dalam kondisi ini mengalihkan sandaran hukum kepada *ma'nâ* menjadi wajib jika dirasakan adanya kejumudan dalam mengikuti *sifah*.⁶¹

⁵⁹ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fî ...*, juz. 8, h. 583

⁶⁰ Ibn Hazm al-Andalusî, *Mulakhkhas lbtal al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlîd wa al-Ta'îl*, (Damsyik: Jâmi'ah Dimasyq, 1960), h. 48

⁶¹ Al-Ghazhâlî, *Syifâ' al-Ghalîl: Bayân al-Syabah wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'îl*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), h. 35

5. Menolak *Istihsân*

Ibn Hazm menolak *istihsân* dengan mengemukakan ayat-ayat al-Quran,⁶² namun sebenarnya penolakan ini sama seperti penolakan al-Syâfi'î yang tidak didasari oleh kesepakatan yang jelas tentang konsepsi *istihsân* itu sendiri. Pada hakekatnya tidak ada perbedaan di antara ulama dalam masalah tersebut. *Istihsân* yang *mu'tabar* menurut penganut *madzhab* Mâlikî bukanlah *istihsân* munkar menurut para penganut *madzhab* al-Syâfi'î. *Istihsân* yang ditolak oleh imam al-Syâfi'î adalah *istihsân* yang dibangun atas dasar hawa nafsu.⁶³

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan, bahwa penolakan Ibn Hazm atas berbagai metode *istinbâth* yang berkembang adalah karena sikap sebagian ahli fikih yang memanfaatkan metode-metode yang ada itu untuk melegitimasi keinginannya sendiri yang sangat subjektif. Sikap seperti inilah yang menimbulkan perdebatan bahkan saling hujat di kalangan pengikut mazhab, mereka meninggalkan kajian yang proporsional dan memilih cara taklid yang fanatik.

⁶² وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (الأحزاب: 36).

"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan rasul-Nya Telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. dan barangsiapa mendurhakai Allah dan rasul-Nya, Maka sungguhlah dia Telah sesat, sesat yang nyata".

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (البقرة: 216)

"Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak Mengetahui".

⁶³ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm* ..., h. 193

6. Permasalahan Taklid

Ibn Hazm sangat mengutamakan kemerdekaan berpikir sehingga ia sangat keras menolak taklid. Ia menolak mengikuti pendapat orang yang tidak bersumber dari Nabi Saw., sebab tidak ada seorangpun yang diperintahkan Tuhan untuk diikuti selain Nabi Saw.⁶⁴ Lalu Ibn Hazm menegaskan bahwa para sahabat telah melarang taklid, oleh karena itu semua umat wajib ber-*ijtihâd* baik orang yang awam maupun orang yang alim sesuai dengan kemampuan masing-masing.⁶⁵

Dari segi pengembangan paham *Zhâhirî* yang dianutnya, tidak sempat memberi pengaruh besar sampai menjadi *madzhab* resmi negara. Hal ini justru terwujud di masa sesudahnya, yaitu di masa kekuasaan raja Muwahhidin dipegang oleh Abû Yûsuf Ya'qûb ibn Yûsuf ibn 'Abd al-Mu'min (w. 595 H) yang menjadikan *Zhâhirî* sebagai *madzhab* resmi negara.

Demikianlah sekilas pandang tentang Ibn Hazm dan sejarah sosial fikih di masa hidupnya. Sebenarnya masih banyak sisi urgen yang belum tercakup dalam tulisan ini, penulis hanya mampu menghadirkan sebagian kecil dari lingkup persoalan yang begitu luas dan kompleks.

⁶⁴ اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (الأعراف: 3)

Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya (maksudnya: pemimpin-pemimpin yang membawamu kepada kesesatan), amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya).

⁶⁵ Mahmud Ali Himayah, *Ibn Hazm*..., h. 195

BAB III

TINJAUAN UMUM TENTANG KAFARAT, KAFARAT SUMPAH DAN PENYALURANNYA KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM)

A. PENGERTIAN DAN DASAR HUKUM KAFARAT SUMPAH

1. Pengertian Kafarat

Dalam *al-Qamus al-Fiqhiy* karya Sa'diy Abu Jayb menyebutkan makna kafarat sebagai berikut:

الكفارة : ما يستغفر به الإثم من صدقة وصوم ونحو ذلك¹

Sesuatu yang dapat menutupi dari perbuatan dosa seperti bersedekah, berpuasa dan lain-lain.

Wahbah Zuhailiy menyebutkan, bahwa kafarat terbagi kepada empat bagian, yaitu: kafarat *zhihar*, kafarat pembunuhan tidak sengaja, kafarat berhubungan intim pada siang hari secara sengaja pada bulan Ramadhan, dan kafarat sumpah.²

Lebih lanjut ia mendefisikan kafarat sebagai berikut:

الكفارة مشتقة من الكفر بفتح الكف أي الستر ، فهي ستارة للذنوب الحاصل بسبب الحنث في اليمين ، فاليمين سبب للكفارة³

Kata kaffarat diambil dari kafir artinya menutup, yaitu menutup dosa yang terjadi atau disebabkan oleh pelanggaran sumpah, maka bersumpah menjadi sebab bagi kafarat.

321 ¹ Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhiy Lughatan wa Istihalan*, cet. 1, (Suriah: Dar al-Fikr, 1998), h.

2573 ² Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, juz. 4, cet. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h.

³ *Ibid*, h. 2574

Dalam *lisan al-‘Arab*, kafarat adalah:

مَا كُفِّرَ بِهِ مِنْ صَدَقَةٍ أَوْ صَوْمٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ⁴

Menutupi sesuatu dengan bersedekah atau berpuasa atau dengan yang serupa dengannya.

Secara istilah kafarat adalah denda yang wajib dibayar karena melanggar suatu ketentuan *syara’* (yang mengakibatkan dosa), dengan tujuan untuk menghapuskan/menutupi dosa tersebut tidak ada lagi pengaruhnya, baik di dunia maupun di akhirat.⁵

Dalam kamus besar bahasa Indonesia kafarat diartikan sebagai denda yang harus dibayar karena melanggar larangan Allah Swt. atau melanggar janji dan sebagai persembahan kepada Allah Swt. sebagai tanda mohon pengampunan (karena telah melanggar hukum Tuhan).⁶

2. Pengertian Sumpah

Adapun pengertian sumpah (*al-aiman*) menurut bahasa dan istilah adalah sebagai berikut:

الْأَيْمَنُ : جَانِبُ الْيَمِينِ

Sumpah adalah samping / sebelah kanan

⁴ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*, jilid 5, cet. 5, (Beirut: Dar Sadir, 1990), h. 148.

⁵ Abdul Aziz Dahlan (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. VI, jilid. 3, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 852.

⁶ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. II, cet. 7, (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 429

Kata *aiman* (أيمان) memiliki beberapa makna, yaitu: *al-Quwwah*, *al-Din*, *al-Millah*, *al-*

Barakah, *al-'Ahd*, dan *al-Qasam*.

Pengertian sumpah menurut istilah adalah:

عِبَارَةٌ عَنْ عَقْدٍ قَوِيٍّ بِهِ عَزْمُ الْحَافِفِ عَلَى الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ

Sumpah adalah satu ungkapan dari sebuah akad yang dimaksudkan oleh orang yang bersumpah untuk melakukan atau meninggalkan sebuah perbuatan.

Adapun pengertian sumpah dalam pandangan fuqaha adalah:

يَشْمَلُ التَّعْلِيْقَ أَيْضًا، وَهُوَ رِبْطٌ حَصُولِ جُمْلَةٍ بِحَصُولِ مَضْمُونِ جُمْلَةٍ أُخْرَى

Sumpah mencakup ta'liq juga, yaitu mengkaitkan perolehan suatu tujuan dengan perolehan dari tujuan yang lain.⁷

Dalam kamus besar bahasa Indonesia disebutkan, setidaknya ada empat pengertian sumpah, yaitu:

Pertama, pernyataan yang diucapkan secara resmi dengan bersaksi kepada Tuhan atau kepada sesuatu yang dianggap suci (untuk menguatkan kebenaran dan kesungguhannya). *Kedua*, pernyataan yang disertai tekad melakukan sesuatu untuk menguatkan kebenarannya atau berani menderita sesuatu kalau pernyataannya itu tidak benar. *Ketiga*, janji atau ikrar yang teguh (akan menunaikan sesuatu). Dan *keempat*, makian, kutuk (mengutuk).⁸

⁷ Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhiy...*, h. 394-395

⁸ Tim Penyusun Kamus..., *Kamus Besar...*, h. 973

Para ulama membagi sumpah itu menjadi tiga macam: *pertama, laghww, kedua mun'adadah, dan ketiga, ghamus.*⁹

1. اللغو هي اليمين التي لا يتعلق بها حكم

"Al-Laghww ialah sumpah yang tidak berkaitan (terkena) hukum".

Diriwayatkan dari Aisyah r.a.

حدثنا حميد بن مسعدة الشامي, قال: حدثنا حسان يعني ابن إبراهيم قال: حدثنا إبراهيم يعني الصانع عن عطاء (يعني ابن ميمون من أهل مرة وقتله أبو مسلم يعني الصانع عن عطاء) في اللغو في اليمين قال: قالت عائشة: إن رسول الله ص م قال هو كلام الرجل في بيته, لا والله وبلى والله¹⁰

"Dari 'Atha' r.a. berkata: tentang sumpah yang tidak disengaja, Aisyah berkata:

"sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda, yaitu ucapan seorang laki-laki dirumahnya, tidak, demi Allah dan ya, demi Allah"

Menurut Ibnu Abbas لغو اليمين atau sumpah yang tidak terkena hukum itu ialah bahwa seseorang bersumpah mengenai sesuatu perkara seperti yang ia katakan, tetapi sesuatu itu bukan seperti yang ia katakan. Maksudnya ia bersumpah mengenai sesuatu menurut prasangka dan keyakinannya, akan tetapi ternyata bahwa sesuatu itu tidaklah demikian (خلافه).¹¹ Hukum sumpah *laghww* ini adalah tidak berdosa dan tidak terkena

⁹ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, juz. 2, cet. 3, (Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1980), h. 563

¹⁰ Abi Daud, *Sunan Abi Daud*, juz. 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 179.

¹¹ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan...*, h. 563

kafarat, hal ini didasarkan pada firman Allah Swt. Dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 255: *"Allah Swt. tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksudkan (untuk bersumpah)"*.¹²

2. المنعقدة هي ان يحلف على أمر في المستقبل بأن يفعل أو لا يفعله ثم يحنث في يمينه

"Al-Mun'aqadah ialah bahwa seseorang bersumpah mengenai sesuatu perkara (urusan), ia akan mengerjakannya pada masa yang akan datang atau tidak melakukannya (meninggalkannya), kemudian ia melanggar sumpah tersebut".

Maka sumpah seperti ini wajib membayar kafarat, sebagaimana telah dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89.¹³ penulis mengomentari tentang sumpah itu diucapkan secara simbolis dan ditanda tangani oleh yang bersangkutan, seperti sumpah pelantikan Presiden, Gubernur, PNS, dan lain-lain, hal ini termasuk sumpah المنعقدة yang wajib membayar kafarat. Adapun surat perjanjian yang bermaterai yang selalu dipergunakan dalam setiap akad, jika dalam tulisan perjanjian itu disebutkan kata-kata bersumpah dengan nama Allah (والله, بالله, تالله), maka perjanjian itu termasuk kategori sumpah dan wajib kafarat. Tetapi jika tidak terdapat kata-kata sumpah, hanya kata-kata aku berjanji saja, hal itu tidaklah termasuk sumpah dan tidak ada kafarat baginya jika dilanggar atau tidak dilanggar. Hanya saja jika melanggarnya secara moral dikategorikan orang-orang yang tidak jujur. Dalam tradisi masyarakat Jawa juga dikenal

¹² Abu Malik Kamal bin As-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 499

¹³ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan...*, h. 563

adanya sumpah pocong yaitu sumpah yang disertai tidur membujur ke Utara menghadap kiblat (Barat) di dalam mesjid dan berpakaian kain kafan (dipocong seperti mayat).¹⁴ Sumpah pocong, apabila dalam prosesinya menggunakan kata demi Allah, maka sumpah seperti ini membawa dampak yang sama dengan sumpah *mun'aqadah*, yaitu bila dilanggar akan dikenakan sanksi kafarat.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam sumpah *mun'aqadah* agar ia bisa disebut sumpah yang terikat.

Pertama, syarat bagi yang bersumpah yaitu: 1) *Baligh*. 2) Berakal sehat. 3) Islam. 4) Pengucapan sumpah, jumhur ulama berpandangan bahwa bisikan dalam hati tidak cukup untuk disebut sebagai sumpah. 5) Kesengajaan, karena tidak ada hukuman atas suatu kesalahan kecuali jika ada faktor kesengajaan dan niat. 6) Dengan kemauan sendiri.¹⁵

Kedua, syarat yang terdapat pada perkara (objek) yang dijadikan sumpah. 1) Hendaknya merupakan sesuatu yang akan datang (belum terjadi). 2) Hendaknya perkara yang dijadikan sumpah itu termasuk sesuatu yang mungkin terjadi saat ia mengucapkan sumpahnya.

Ketiga, syarat pada *shighah* sumpah: 1) Hendaknya sumpah tidak disandarkan kepada makhluk. 2) Hendaknya tidak ada pemisah dengan jeda atau kondisi diam dan sejenisnya. 3) Hendaknya tidak ada kata pengecualian.¹⁶

¹⁴ JS Badudu dan Sutan Muhammad Zain, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), h. 1373

¹⁵ Abu Malik Kamal..., *Shahih Fikih...*, h. 505-506

¹⁶ *Ibid*, h. 507

3. الغموس هي اليمين التي يتعمد فيها الانسان الكذب

“Al-Ghamus ialah sumpah yang diucapkan oleh manusia dengan sengaja untuk berdusta”.

Seperti perkataan:

والله ما فعلت كذا وقد فعله أو والله لقد فعلت كذا ولم يفعله

“Demi Allah aku tidak mengerjakan itu, pada hal ia mengerjakannya; atau ia mengatakan Demi Allah sungguh aku telah mengerjakannya, padahal ia tidak mengerjakannya”.

Sumpah tersebut disebut *ghamus* (الغموس) karena mencelupkan pelakunya

kedalam neraka Jahannam. Dosa bersumpah semacam itu sangat besar sehingga tidak dapat dihapus dengan kafarat sebab ia telah menganggap remeh keagungan Allah Yang Maha Agung dan Maha Tinggi, dan ketika ia bersumpah penuh dengan kebohongan.¹⁷

Al-Dar al-Quthni meriwayatkan dalam sunannya:

عن علقمة عن عبدالله قال الأيمان أربعة يمينان يكفران ويمينان لا يكفران فليمينان اللذان يكفران فالرجل الذي يحلف والله لا أفعل كذا وكذا فيفعل والرجل الذي يقول والله لأفعلن كذا وكذا فلا يفعل واليمينان اللذان لا يكفران فالرجل يحلف والله ما فعلت كذا وكذا وقد فعله والرجل يحلف لقد فعلت كذا وكذا ولم يفعله¹⁸

“Dari ‘Alqamah dari Abdullah bahwa ia berkata: sumpah itu ada empat macam, yakni dua macam sumpah yang terkena kafarat dan dua macam lainnya tidak terkena kafarat. Adapun dua macam sumpah yang terkena kafarat ialah seorang

¹⁷ Muhammad ‘Ali al-Shabuni, *Rawa’i al-Bayan...*, h. 563

¹⁸ Dar al-Quthni, *Sunan ad-Dar Quthni*, juz, IV, (Beirut : Dar al-Fikr, 2005), h. 78.

yang bersumpah: “Demi Allah aku tidak akan melakukan ini dan itu, tetapi ia melakukannya”, atau seorang mengatakan: “Demi Allah sungguh aku akan melakukan ini atau itu, tetapi ia tidak melakukannya”. Sedangkan dua macam sumpah yang tidak terkena kafarat ialah sumpah orang yang mengatakan: “Demi Allah aku tidak berbuat ini atau itu, pada hal sesungguhnya ia telah berbuat, atau seorang mengatakan: “Demi Allah sesungguhnya aku telah mengerjakan ini atau itu, tetapi sama sekali ia tidak mengerjakannya”.

Sumpah palsu adalah dosa besar, Rasulullah Saw. bersabda:

عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما قال جاء أعرابي الى النبي ص م فقال يا رسول الله ما الكبائر؟ قال الاشرار بالله قال ثم ماذا؟ قال عقوق الوالدين قال ثم ماذا؟ قال اليمين الغموس قلت وما اليمين الغموس؟ قال التي يقطع بها مال إمريء مسلم هو فيها كاذب¹⁹

Dari Abdullah bin Umar ra. “Bahwasanya seorang Arab Badui bertanya kepada rasulullah SAW: “apa saja yang termasuk dosa-dosa besar itu?” Rasulullah menjawab: “Syirik kepada Allah”. Kemudian apa lagi? Orang Arab itu bertanya. Rasulullah menjawab: “Durhaka terhadap kedua orang tua”. Orang itu bertanya lagi, kemudian apa lagi? Rasulullah menjawab: “bersumpah palsu” aku bertanya: “apakah sumpah palsu itu?”. Rasulullah menjawab: “yaitu sumpah yang diucapkan orang yang dengan sumpahnya itu ia mengambil sebagian harta seorang muslim, sedangkan ia berdusta dengan sumpahnya itu”

Menurut al-Qurthubi, para ulama berselisih pendapat tentang اليمين الغموس (sumpah palsu). Menurut pendapat jumhur ulama bahwa sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diinkari (tipu muslihat), licin, penuh dengan kedustaan, dan tidak didasari dengan keteguhan hati. Maka sumpah yang demikian tidak ada kafaratnya. Menurut al-Syafi’i, sumpah palsu itu merupakan sumpah yang diniatkan sebab ia dilakukan dengan

¹⁹ Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid IV, (Beirut: Dar al-fikr, 1995), h. 225.

keteguhan hati, terikat dengan suatu masalah yang diberitakan, dan diucapkan dengan mengikutsertakan nama Allah, maka berlaku kafarat baginya.²⁰

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini menjadi dua:

Pertama, tidak dikenakan kafarat padanya, hanya saja ia wajib bertaubat. Ini adalah pendapat jumhur ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Hambali. *Kedua*, tetap berlaku kafarat sumpah di dalamnya. Ini adalah pendapat kalangan madzhab Syafi'i dan Ibn Hazm.²¹

3. Pengertian *Ahl al-Dzimmah* (Non-Muslim)

Penjelasan tentang pengertian *ahl al-dzimmah* terjadi perbedaan dalam penyebutannya, sebagian ulama menyebutnya dengan kafir *dzimmi* dan ada juga yang menyebutkan dengan *ahl al-dzimmah*.

Kata *ahl al-dzimmah* dalam *al-Qamus al-Fiqhiy* didefinisikan sebagai berikut:

أهل الذمي: المعاهدون من أهل الكتاب ومن جرى مجراهم

Ahl al-dzimmah adalah orang-orang ahli kitab yang melakukan perjanjian dan orang-orang yang mengikuti ajaran mereka.

الذمي: المعاهد الذي أُعطيَ عهدًا يأمن به على ماله وعرضه ودينه

Al-Dzimmî adalah orang-orang yang melakukan perjanjian dan diberikan perlindungan terhadap hartanya, kehormatannya, dan agamanya.²²

²⁰ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *Tafsir al-Jami' Li Ahkami al-Qur'an*, juz VI, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyah, 1993), h. 267.

²¹ Abu Malik Kamal..., *Shahih Fikih...*, h. 501-503

²² Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhiy...*, h. 138

M. Arfah Shiddiq menyebutkan, kafir *dzimmi* (*ahl al-dzimmah*) adalah kafir yang berdamai dengan orang Islam. Mereka termasuk kelompok kafir *kitab* meskipun tidak memiliki iman yang utuh. Namun pada dasarnya mereka adalah penganut monoteisme yang mengakui ke-Esaan Tuhan, kemutlakan, ketakterhinggaan, dan kesempurnaan-Nya. Mereka tidak dianggap sebagai bahaya dan ancaman yang serius terhadap akidah umat Islam. Oleh karena itu, mereka dapat hidup aman dalam wilayah Islam dengan hak dan kewajiban yang ditentukan oleh penguasa Islam. Mereka wajib membayar *jizyah* (pajak) kepada pemerintah Islam. Komunitas kafir *dzimmi* disebut juga kaum *dzimmi* (*ahl al-dzimmah*).²³

Ibn Manzbur dalam bukunya, tidak menyebutkan definisi tentang kafir *dzimmi*, ia hanya menjelaskan dan membagi definisi tentang kafir kepada empat bagian, yaitu:

1. Kafir *ingkar* ialah kafir yang mengingkari Allah Swt. Secara lahir dan batin, mengingkari eksistensi atau keberadaan Allah Swt. sebagai Zat yang Maha Esa.
2. Kafir *juhud* ialah kafir yang membenarkan dengan hati adanya Allah Swt., tetapi tidak mau mengikrarkan kebenaran yang diakuinya itu dengan lidahnya.
3. Kafir *mu'anadah* ialah kafir yang mengenal Allah Swt. dengan hatinya tetapi tidak mau menjadikannya sebagai suatu keyakinan, karena dengki dan permusuhan seperti Abu Jahal.

²³ Nina M. Arman (et al.), *Ensiklopedi Islam*, edisi baru, jilid 4, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), h. 38, senada dengan Nina M. Armando, Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid 5,....., h. 860, menyebutkan dengan redaksi yang berbeda, yaitu: *ahl al-Zimmi* adalah kafir yang berdamai dengan orang Islam, tinggal di Darul Islam, dan mematuhi seluruh hukum dan perundang-undangan yang berlaku di Darul Islam. Mereka bebas melaksanakan aktivitas duniawi dan keagamaan selama tidak mengganggu kemaslahatan umum yang ada di Darul Islam. Sebagai jaminan keamanan, mereka diwajibkan membayar pajak (*jizyah*).

4. Kafir *nifaa* ialah kafir yang secara lahir tampak beriman kepada Allah Swt., tetapi batinnya mengingkari Allah Swt. Orang-orang seperti ini disebut juga dengan orang-orang munafik.²⁴

Ulama fikih membagi pengertian kafir kepada empat pembagian yaitu:

Pertama, kafir *harbi* adalah orang yang membuat peperangan diantara umat Islam, atau negeri *musyrikin* yang tidak membuat perdamaian diantara umat Islam.²⁵

Kedua, kafir *mu'ahid* adalah kafir *harbiy* dari *dar al-harbiy* yang telah menandatangani perjanjian damai dengan pemerintah Islam (*dar al-Islam*). Hak dan kewajiban mereka ditentukan menurut sunnah Rasulullah saw., dan perjanjian yang disepakati bersama. Perjanjian ini akan batal dengan sendirinya apabila pihak musuh melakukan sesuatu yang bertentangan dengan isi perjanjian.²⁶

Ketiga, kafir *musta'min* adalah orang kafir yang masuk ke negara Islam dengan meminta keamanan.²⁷ Kafir *Musta'min* ini mendapatkan keamanan yang sama dengan kafir *dzimmi* jika mereka tunduk dalam kekuasaan Islam.

Keempat, *dzimmi* adalah yaitu orang kafir atau non-muslim yang mendapat jaminan keamanan, baik untuk dirinya maupun hartanya, oleh pemerintah atau orang-orang muslim. Mereka mendapat jaminan keamanan sebagai imbalan karena mereka membayar *jizyah*²⁸ kepada pemerintah. Apabila orang-orang muslim diwajibkan membayar

²⁴ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab*., h. 144

²⁵ *Ibid*, h. 816

²⁶ Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum*..., jilid. 5,....., h. 859

²⁷ Sa'diy Abu Jayb, *Al-Qamus al-Fiqhi*..., h. 27

²⁸ Ali Musthafa Yaqub, *Kerukunan Umat Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis*, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000) h. 44-46. Untuk menciptakan kerukunan umat beragama, al-Qur'an menurunkan sebuah teori *jizyah* dan *dzimmah*, teori ini disebutkan dalam al-Qur'an surat al-Taubah ayat 29. Dengan teori

zakat, maka orang-orang kafir diwajibkan membayar *jizyah*. Kafir *dzimmî* ini juga disebut *ahl al-dzimmah*, *mu'ahad*, dan *ahl al-'ahd*.²⁹

Ahl al-dzimmah dinamakan juga dengan *ahl al-'ahd* (membuat perjanjian), mereka adalah orang-orang musyrikin yang diwajibkan membayar *jizyah*. Orang-orang ini disebut *dzimmîyyûn*.³⁰ Yusuf Qardhawi dalam kitabnya *Ghair al-Muslimîn fi al-Mujtama' al-Islamî*, menyebutkan bahwa *dzimmah* secara bahasa berarti *'ahd* (perjanjian), *dhamân* (jaminan) dan *amân* (perlindungan). *Dzimmî* adalah kaum non-muslim yang hidup di tengah masyarakat muslim, mereka mendapatkan perlindungan Allah Swt., Rasul Saw., dan masyarakat muslim. Mereka disebut *dzimmîyyûn*, dinisbatkan kepada *dzimmah* (jaminan) yang diberikan kepada mereka oleh pemimpin kaum muslim. Dengan kata lain, kepada mereka diberikan hak-hak oleh negara Islam, atas kewajiban membayar *jizyah*, dan berlakunya hukum-hukum sipil duniawi Islam terhadap mereka. Dengan demikian, mereka menjadi warga negara resmi di negara Islam.³¹

Dalam istilah umum, orang yang bukan beragama Islam, baik *dzimmî*, *musta'min*, maupun *harbiy* disebut non-muslim. Dalam penelitian ini, istilah *ahl al-dzimmah* dikaitkan

ini al-Qur'an ingin menegaskan bahwa kedatangan Islam bukan untuk memusnahkan agama lain, tetapi agar para pemeluk agama lain dapat hidup berdampingan secara damai. Nabi Muhammad Saw. sendiri telah menerapkan teori ini dengan memungut *jizyah* dari orang-orang Yahudi, Nashrani, dan Majusi. Ketika ayat ini turun Rasul Saw. berada di Madinah dan kekuasaan Islam berada ditangan Rasul Saw. Lihat juga, Akhmad Mujahidin, *Ekonomi Islam 2*, cet. 1, (Pekanbaru: Al-Mujtahadah Press, 2010), h. 86. *Jizyah* (poll tax) merupakan pajak yang hanya diperuntukkan bagi warga negara bukan muslim yang mampu. Pajak jenis ini dikenakan pada warga negara non-muslim laki-laki. Bagi yang tidak mampu sepanjang penduduk tersebut rela dalam pemerintahan Islam, tidak diwajibkan membayar, bahkan negara wajib memenuhi kebutuhan mereka.

²⁹ Ali Musthafa Yaqub, *Kerukunan Umat ...*, h. 73.

³⁰ Ibnu Manzhur, *Lisan al-Arab ...*, jilid, 3, h. 1517

³¹ Yusuf Qardhawi, *Ghair Al-Muslimîn Fi Al-Mujtama' Al-Islamî*, cet. 6, (Beirut: Muasasah Al-Risalah, 1994), h. 7. Lihat juga, buku Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad*, terj. Irfan Maulana Hakim, cet. 1, (Bandung: Mizan, 2009), h. 750-759

dengan kata non-muslim, karena, kafir *dzimmi* (*ahl al-dzimmah*) yang ada dalam terminologi fikih, untuk saat ini sudah tidak ditemukan lagi, sehingga produk hukum fikih yang berhubungan dengan *ahl al-dzimmah* mungkin sudah tidak dipraktikkan lagi, khususnya untuk konteks Indonesia yang tidak menggunakan hukum Islam sebagai dasar negara.

Ahl al-dzimmah sebagaimana disebutkan di atas adalah setiap orang yang bukan beragama Islam yang mendapat jaminan keamanan, baik untuk dirinya maupun hartanya, oleh pemerintah atau orang-orang muslim, sebagai imbalannya mereka membayar *jizyah*. Dalam masalah *jizyah* pemerintah Islam hanya membebankan kepada orang-orang yang mampu saja. Karena Islam juga menjamin kebutuhan hidup yang layak bagi non-muslim yang berada di bawah kekuasaan Islam. Hal inilah yang menjadi tradisi pemerintahan para Khulafa al-Rasyidin dan orang-orang sesudah mereka. Dalam sebuah akad yang ditulis oleh Khalid ibn Al-Walid kepada penduduk Nasrani Al-Hirah di Irak, Khalid ibn Al-Walid menetapkan beberapa aturan diantaranya menggugurkan kewajiban membayar *jizyah* bagi orang tua yang tidak mampu bekerja, miskin atau yang menderita suatu penyakit.³²

Dalam permasalahan kafarat sumpah dengan memerdekakan budak, telah terjadi perbedaan pendapat ulama tentang yang dimerdekan itu, apakah dari budak yang Islam atau *ahl al-dzimmah*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa *ahl al-dzimmah* itu terdiri dari dua golongan, yaitu dari masyarakat sipil yang merdeka dan dari golongan budak (رقبة).³³ Budak dapat saja berasal dari tentara kafir *harb* yang menjadi tawanan perang atau

³² Yusuf Qardhawi, *Fiqih Jihad*, terj. Irfan Maulana Hakim, cet. 1, (Bandung: Mizan, 2009), h. 757

³³ Kata رقية berarti عنق leher atau kepemilikan المملوك, penyebutan nama anggota tubuh yaitu leher pada istilah budak adalah didasarka pada kaidah: إطلاقاً للجزء وإرادة الكل

berasal dari masyarakat sipil kafir *harb* yang kalah perang. Tawanan perang tersebut mengadakan perjanjian dengan pemerintahan Islam dan mendapatkan perlindungan dari Allah, Rasul Saw., dan masyarakat muslim.

Perlindungan Terhadap *Ahl al-Dzimmah*

Seperti dijelaskan sebelumnya, *ahl al-dzimmah* adalah kafir yang berdamai dengan orang Islam, tinggal di Darul Islam, dan mematuhi seluruh hukum dan perundang-undangan yang berlaku di Darul Islam. Mereka bebas melaksanakan aktivitas duniawi dan keagamaan selama tidak mengganggu kemaslahatan umum yang ada di Darul Islam. Sebagai jaminan keamanan, mereka diwajibkan membayar pajak (*jizyah*)³⁴.

Islam memberikan perhatian yang besar terhadap perlindungan, pembinaan dan kesejahteraan *ahl al-dzimmah* (non-muslim). *Jizyah* yang dikenakan terhadap *ahl al-dzimmah* dan dikelola oleh negara, sebagiannya digunakan untuk tujuan tersebut. Hal ini dapat disetarakan dengan pengumpulan dan pengelolaan zakat kaum muslimin oleh negara, yang digunakan untuk pembangunan Islam dan kaum muslimin secara umum. Dalam hal ini, Ibn Hazm sependapat dengan jumhur bahwa zakat digunakan untuk kaum muslimin.

Banyak hadis yang menjelaskan perlindungan Islam terhadap *ahl al-dzimmah*, antara lain:

*Maksud dari kaidah tersebut adalah secara mutlak yang disebutkan adalah juzu' (satu bagian) tetapi yang dimaksudkan adalah keseluruhannya. Istilah lain yang digunakan untuk penyebutan budak adalah رقيق mempunyai arti yang dimiliki baik laki-laki atau perempuan. Adapun pengertian budak menurut istilah fiqh adalah keadaan seorang manusia yang menjadi milik manusia yang lain. Lihat Wazhârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*, juz. 23, cet. 2, (Kuwait: Wazhârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1983), h. 7-12*

³⁴ Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid 5, h. 860.

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِدْرِيسَ الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ الطُّوسِيُّ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْقُفَيْمِيِّ حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا يُوجَدُ مِنْ كَذَا وَكَذَا³⁵.

"Dikhabarkan kepada kami oleh Abu Abdillah al-Hafiz, Abu Ali al-Husain ibn Ali al-Hafiz mengkhabarkan kepada kami, al-Husein ibn Idris al-Anshari mengkhabarkan kepada kami, Ali ibn Muslim al-Thusi menceritakan kepada kami, Marwan ibn Muawwiyah menceritakan kepada kami, al-Hasan ibn Amr al-Fuqaimi menceritakan kepada kami, Mujahid menceritakan kepada kami, dari Junadah ibn Abi Umayyah, dari Abdillah ibn Amr ibn al-'Ash, ia berkata; Rasulullah Saw. Bersabda; "Siapa yang membunuh seorang ahl al-dzimmah tidak akan mencium wangi surga. Padahal wangi surga dapat dirasakan dari jarak sekian dan sekian". (HR. Al-Baihaqi)

Dari kandungan hadis tersebut, jelas bahwa perlindungan terhadap *ahl al-dzimmah*, menjadi perhatian Rasul Saw. dan Rasul melarang siapapun untuk tidak berbuat zhalim, dengan cara apapun, apalagi sampai membunuhnya.

Akram Dhiyauddin Umari menyebutkan, ketika Rasul Saw. datang ke Madinah ia membuat perjanjian dengan Yahudi disana dan menulis dokumen (Piagam Madinah³⁶)

³⁵ Imam al-Baihaqi. *Al-Sunan al-Kubra*, juz. 8, (Hindia: Dairah al-Ma'arif, 1344H), h. 133. Lihat juga, Muhammad Nashir al-Din al-Bânî, *Shahih al-Targhib wa al-Tarhib*, juz. 2, cet. 5, (Riyadh: Maktabah al-Mu'arif, t.th), h. 318 (hadis ini dinyatakan shahih olehnya).

³⁶ Dalam Piagam Madinah Nabi Muhammad Saw. mengatur hubungan dengan berbagai lapisan masyarakat Madinah, dokumentasi ini disebut juga *al-Kitab* (buku) dan *al-Shahifah* (bundelan kertas). Dalam penelitian modern disebut *al-Dustur* (konstitusi) atau *al-Watsiqah* (dokumen). Piagam Madinah ini berjumlah sebanyak 47 klausul, namun dalam penelitian ini penulis akan menyebutkan 23 klausul saja (24 hingga 47) yaitu klausul yang membicarakan tentang perjanjian damai Yahudi. Klausul tersebut adalah sebagai berikut:

Bismillahirrahmanirrahim

Klausul 24) orang-orang Yahudi akan menyumbang biaya perang sepanjang mereka berperang bersama orang-orang beriman. **Klausul 25)** Yahudi Bani Auf adalah satu komunitas dengan orang-orang beriman. **Klausul 26-30)** Yahudi Banun-Najjar, Banul Harits, Bani Sa'idah, Bani Jusyam, dan Banul Aus adalah sama dengan Yahudi Bani Auf. **Klausul 31)** Yahudi Bani Tsa'labah adalah sama dengan Bani Auf, kecuali terhadap orang-orang berperilaku tidak adil dan maksiat, karena sesungguhnya mereka menzhalimi mereka sendiri dan keluarga mereka sendiri. **Klausul 32)** Jafnah, marga Tsa'labah, adalah sebagai diri mereka sendiri. **Klausul 33)** Yahudi Syutaibah adalah seperti Yahudi Bani Auf. **Klausul 34)** Orang-orang merdeka Tsa'labah adalah sebagai diri mereka sendiri. **Klausul 35)** Kolega-kolega dekat Yahudi adalah sebagai diri mereka sendiri. **Klausul 36a)** Tidaklah mereka akan pergi berperang terlepas dari izin Muhammad Saw.

antara mereka dan dirinya sendiri. Salah satunya adalah, Rasul Saw. tidak akan memerangi *ahl al-dzimmah* (orang-orang non-muslim) yang berada di daerah komunitas muslim.³⁷

Dalam Piagam Madinah terdapat 47 klausul, klausul 1 sampai 23 membicarakan tentang perjanjian antara kaum Muhajirin dengan kaum Anshar, adapun klausul 24 hingga 47 Piagam Madinah, membicarakan perjanjian damai dengan orang Yahudi.

Klausul 25 berisi, menjamin kebebasan beribadah kepada Yahudi dan membatasi pertanggungjawaban atas tindak kriminal hanya kepada pelaku kriminal itu sendiri (bagi mereka yang berperilaku tidak adil dan maksiat). Pada klausul 42, Yahudi mengakui keberadaan lembaga legislatif tertinggi yang harus dihormati oleh seluruh penduduk Madinah, termasuk Yahudi. Mereka tidak diharuskan merujuk setiap persoalan kepada hukum Islam. Itu hanya terbatas apabila kasus atau konflik yang terjadi antara mereka dan

Klausul 36b) Tetapi ia tidak dicegah untuk menuntut balas atas luka (penderitaan). **Klausul 37a)** Yahudi harus menanggung biaya mereka dan muslim juga menanggung biaya mereka. **Klausul 37b)** Seseorang tidak bertanggung jawab terhadap kesalahan sekutunya. Yang dizalimi harus ditolong. **Klausul 38)** Yahudi harus membayar bersama orang-orang yang beriman sepanjang perang berakhir. **Klausul 39)** Yatsrib akan menjadi tempat bagi orang-orang (yang menyepakati) dokumen ini. **Klausul 40)** Orang asing di bawah perlindungan akan bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri. Dilarang berbuat sesuatu yang membahayakan dan tidak pula melakukan tindakan kriminal. **Klausul 41)** Seorang wanita hanya akan diberikan perlindungan dengan izin keluarganya. **Klausul 42)** Jika ada pertikaian atau kontroversi yang diperkirakan akan mengakibatkan pertengkaran dan gangguan, hal ini akan dirujuk kepada Allah Swt. dan Rasul Saw. **Klausul 43)** Quraisy dan para koleganya tidak akan diberi perlindungan. **Klausul 44)** Pihak yang bertikai bertanggung jawab untuk membantu pihak lain melawan serangan apa pun terhadap Yatsrib. **Klausul 45a)** Jika mereka diminta untuk membuat perdamaian atau menegakkannya, mereka harus melakukan itu, dan jika mereka menuntut hal serupa terhadap orang-orang beriman, mereka juga harus melakukannya, kecuali apabila dalam situasi pertempuran demi agama. **Klausul 45b)** Setiap orang akan memperoleh bagian dari faksi, bagian itu berasal darinya. **Klausul 46)** Yahudi Aus, adalah orang-orang merdeka dari kalangan mereka, memiliki posisi dan loyalitas yang sama dengan orang-orang (yang menyepakati) dokumen ini. Kesalehan adalah perlindungan melawan kemaksiatan, setiap orang bertanggung jawab atas perbuatannya. Tuhan menyepakati dokumen ini. **Klausul 47)** Dokumen ini tidak akan melindungi orang yang tidak adil dan berbuat maksiat. Orang yang maju ke medan perang adalah aman dan orang yang diam di rumahnya juga aman, kecuali apabila berbuat zalim dan maksiat. Tuhan adalah pelindung orang-orang saleh dan berkesadaran ketuhanan, dan Muhammad adalah Utusan Allah Swt. Lihat, Akram Dhiyauddin Umari, *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, terj. Mun'im A. Sirry, cet.1, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 120-122

³⁷ *Ibid*, h. 113

muslim. Dalam masalah mereka sendiri, mereka dapat merujuk kepada Taurat dan para rabbi yang akan mengeluarkan keputusan. Tetapi jika mau, mereka juga dapat meminta Nabi Muhammad Saw. sebagai hakim.³⁸

Dalam klausul 32 membicarakan tentang Madinah sebagai tanah suci, "Yatsrib adalah tanah suci bagi orang-orang yang menyepakati dokumen ini." Maksud dari suci di sini adalah tempat yang bebas dari pertengkaran, binatang-binatangnya tidak boleh diburu, pohon-pohonnya tidak boleh dipotong. Klausul ini memastikan keamanan internal dan menghindari adanya perang di dalam Madinah. Adapun klausul 45, perjanjian melebar untuk meliputi sekutu-sekutu muslim dan Yahudi yang lain. Klausul ini mengharuskan semua pihak untuk menegakkan hubungan baik dengan sekutu pihak lain.³⁹

Dari keseluruhan isi klausul Piagam Madinah, tampak jelas bahwa Nabi Muhammad Saw. memberlakukan ketentuan yang sama terhadap orang beriman dan Yahudi, tidak terlihat adanya perlakuan diskriminasi terhadap Yahudi.

Pada bagian akhir pembahasan ini, Akram Dhiyauddin menyatakan bahwa, dokumen aliansi antara Muhajirin dan Anshar ini terlihat sangat adil dalam menyikapi Yahudi (yang bersekutu dengan muslim), meskipun mereka tidak hadir dalam perumusan aliansi ini. Ini adalah contoh menarik tentang konsistensi moral politik Islam.⁴⁰

Yusuf Qardhawi menyebutkan hak-hak *ahl al-dzimmah* di negara Islam, sebagai berikut:

³⁸ *Ibid*, h.126-127

³⁹ *Ibid*.

⁴⁰ *Ibid*, h. 133

1. *Perlindungan dari Musuh*, mereka akan mendapatkan perlindungan sebagaimana yang didapat kaum muslimin, dan negara wajib memenuhinya untuk mereka dengan kekuasaan dan kekuatan yang dimilikinya.⁴¹
2. *Perlindungan dari Kezaliman Internal*, perkara ini merupakan yang diwajibkan Islam dan sangat ditegaskan kewajibannya. Islam mengingatkan kaum muslimin agar tidak menjulurkan tangan atau lidah kepada *dzimmî* untuk menyakiti atau memusuhi mereka.⁴²
3. *Perlindungan Jiwa dan Badan*, adalah perlindungan atas jiwa dan badan mereka sebagaimana perlindungan terhadap harta dan kehormatan mereka. Darah dan jiwa mereka dilindungi menurut kesepakatan kaum muslim. Membunuh mereka merupakan perbuatan haram menurut *ijma'*.⁴³
4. *Perlindungan Harta*, seperti perlindungan terhadap jiwa dan badan, ada juga perlindungan terhadap harta. Inilah yang disepakati kaum muslim dalam semua *madzhab*, di semua wilayah, dan pada masa kapan pun.⁴⁴
5. *Perlindungan terhadap Kehormatan*, Islam melindungi kehormatan *dzimmî* sebagaimana melindungi kehormatan kaum muslim. Maka seseorang tidak boleh mencelanya dan menuduhnya berbuat kebatilan, mengumpatnya dengan kebohongan, menggunjingnya, menyebutnya dengan sesuatu yang

⁴¹ Yusuf Qardhawi, *Ghair Al-Muslimîn ...*, h. 9

⁴² *Ibid*, h. 10

⁴³ *Ibid*, h. 12

⁴⁴ *Ibid*, h. 14

tidak disukainya, baik yang berkaitan dengan dirinya, nasabnya, rupanya, maupun perilakunya.⁴⁵

6. *Jaminan Perlindungan bagi Orang Lemah, Orang Tua, dan Orang Miskin*, Islam juga menjamin (jaminan perlindungan bagi orang lemah, orang tua, dan orang miskin) kebutuhan hidup layak bagi non-muslim yang berada di bawah kekuasaannya, karena mereka telah menjadi bagian dari rakyat Negara Islam. Pada masa kekhalifahan Abu Bakar al-Shiddiq dan Umar ibn al-Khathab r.a., kebutuhan hidup bagi non-muslim yang tidak mampu, diambil dari Baitul Mal, hal ini pernah dilakukan oleh Umar ibn al-Khathab r.a. pada saat melihat seorang tua Yahudi yang mengemis kepada orang-orang, kemudian Umar ibn al-Khathab r.a. membawa orang tersebut ke penjaga Baitul Mal kaum muslim.⁴⁶
7. *Kebebasan Beragama*, di antara hak-hak *dzimmî* yang dilindungi Islam adalah hak kebebasan berkeyakinan dan menjalankan ibadah. Setiap orang yang beragama bebas menjalankan agamanya, tidak boleh dipaksa untuk meninggalkannya supaya beralih keagama lain, dan tidak boleh ditekan untuk memeluk Islam.⁴⁷

Di bawah ini akan dijelaskan secara singkat tentang konsep *dzimmî* dan kewarganegaraan, yang akan memberikan pemahaman konsep peralihan dari *dzimmî* menuju kewarganegaraan berbasis Hak Asasi Manusia.

⁴⁵ *Ibid*, h. 15

⁴⁶ *Ibid*, h. 16

⁴⁷ *Ibid*, h. 17

Abdullahi Ahmed An-Na'im⁴⁸ menyebutkan, istilah *dzimmah* merujuk pada perjanjian yang dibuat antara negara yang dipimpin oleh Muslim dan komunitas *ahl al-kitab* agar mereka mendapat jaminan keamanan atas diri dan hartanya, kebebasan untuk melakukan kewajiban agamanya dengan otonomi komunal dan privat untuk mengelola urusan-urusan internal. Sebagai balasan, komunitas *ahl al-kitab* harus membayar pajak yang disebut *jizyah* dan mematuhi perjanjian yang mereka buat dengan negara.⁴⁹

Ciri umum perjanjian *dzimmah* biasanya berisi klausul yang melarang *ahl al-dzimmah* untuk berpartisipasi dalam urusan-urusan publik atau memegang jabatan yang akan memberinya kesempatan untuk memiliki otoritas atas umat Islam, karena komunitas yang berstatus *dzimmah* tidak dianggap sama dengan umat Islam, dalam istilah modern mereka tidak mempunyai status kewarganegaraan penuh.⁵⁰ Isi dari perjanjian di atas, menunjukkan bahwa *ahl al-dzimmah* dipandang sebagai warga kelas dua, tidak mendapatkan kesempatan yang setara dengan muslim.

Konsep warga negara berbasis HAM berarti bahwa norma substantif, prosedur, dan proses status ini harus lahir dari, atau paling tidak, sesuai dengan standar HAM yang berlaku universal saat ini.⁵¹ Di zaman sekarang ini, perlakuan diskriminasi antara satu

⁴⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im adalah pemikir muslim terkemuka asal Sudan. Dikenal luas sebagai pakar Islam dan HAM, dalam perspektif lintas budaya. Penelitiannya mencakup isu-isu ketatanegaraan di negeri-negeri Islam dan Afrika, disamping isu-isu tentang Islam dan politik. Dia juga menekuni riset-riset lain yang difokuskan pada advokasi strategi reformasi melalui transformasi budaya internal. Lihat sampul belakang buku. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati, cet. 1, (Jakarta: Mizan, 2007).

⁴⁹ *Ibid*, h. 201

⁵⁰ *Ibid*.

⁵¹ *Ibid*, h. 202

sama lainnya, tidak bisa dibenarkan lagi, karena melanggar Piagam HAM⁵² internasional tentang hak warga negara.

Metodologi reformasi yang diajukan oleh Ustad Mahmoud Muhammad Toha sebagaimana dikutip oleh An-Na'im, mendukung adanya peralihan dari penggunaan ayat-ayat Madaniyah ke ayat-ayat Makiyah sebagai dasar dari aspek sosial dan politik syari'ah. Alasan pentingnya peralihan ini adalah karena ayat-ayat yang diturunkan pada masa awal pewahyuan lebih merepresentasikan pesan-pesan universal Islam, sedangkan ayat-ayat sesudahnya lebih merupakan respon spesifik terhadap konteks historis umat manusia saat itu.⁵³

Poin utama dalam perbincangannya adalah Islam disebarkan pertama kali melalui cara-cara damai dengan menggunakan pesan-pesan universal yang diturunkan dalam periode Makkah. Namun, setelah pesan-pesan tersebut tampak tidak realistis bagi konteks negeri Arab abad ke tujuh, pesan-pesan yang lebih cocok secara historis pun diturunkan di Madinah termasuk konsep jihad yang agresif terhadap non-muslim. Dengan memahami bahwa kondisi saat ini, sudah mungkin untuk mengimplementasikan pesan-pesan dakwah

⁵² *Ibid*, h. 203. Piagam HAM internasional tidak mendefinisikan konsep warga negara secara rigid (kaku), tapi ia berisi beberapa yang mungkin relevan atau bisa diaplikasikan di suatu negara. Piagam HAM berisi beberapa prinsip fundamental, seperti hak untuk menentukan nasib sendiri (*self determination*), persamaan, anti-diskriminasi yang disebutkan dalam pasal 1, 2, dan 3 Piagam PBB 1945, yang dianggap sebagai perjanjian yang mengikat semua negara, termasuk negara-negara tempat komunitas Muslim tinggal. Prinsip-prinsip tersebut juga terdapat dalam perjanjian HAM lain, seperti pasal 1 dan 2 Kovenan Hak-Hak Ekonomi, Sosial, dan Budaya serta Kovenan Hak-Hak Sipil dan Politik yang disepakati tahun 1966. Dua Kovenan tersebut dan juga perjanjian lainnya menyebutkan Hak Asasi Manusia tertentu, seperti hak untuk diperlakukan setara di hadapan hukum dan kebebasan beragama, berlaku baik bagi negara Islam maupun non-muslim. Lebih lanjut An-Na'im menambahkan, realisasi konsep warga negara berbasis HAM di kalangan Muslim ini hanya bisa dicapai melalui kombinasi tiga elemen. *Pertama*, transisi aktual dari konsep *dzimmi* menuju konsep warga negara dalam era pasca-kolonial. *Kedua*, bagaimana menjaga dan mengembangkan transisi ini melalui reformasi Islam yang kuat secara metodologis dan berkelanjutan secara politik agar nilai-nilai HAM berakar dalam doktrin Islam. *Ketiga*, konsolidasi dua elemen pertama agar konsep ini menjadi diskursus lokal yang mampu menyelesaikan persoalan keterbatasan dan kelemahan konsep ini sekarang dan praktiknya dalam masyarakat Islam.

⁵³ *Ibid*, h. 207

damai dan non-diskriminatif yang datang lebih dulu, Ustadz Mahmoud menyerukan pentingnya peralihan ini melalui konsep dan metodologi ijtihad baru yang dapat mendukung pengembangan konsep warga negara modern dari sudut pandang Islam.⁵⁴

Pada kesimpulan akhir tulisan Ahmed An-Na'im, ia menekankan pentingnya perspektif Islam untuk menjaga netralitas negara terhadap agama, disamping pentingnya menjaga keterhubungan antara Islam dan politik di sisi lain. Namun, masih ada ketegangan yang belum terselesaikan menyangkut konsep-konsep, seperti konstitusionalisme, HAM, dan warga negara dalam perspektif Islam, statusnya yang diformulasikan di tengah masyarakat Barat, dan aplikasinya di tengah masyarakat Islam Asia dan Afrika. Bisakah konsep-konsep yang berkembang melalui pengalaman masyarakat Barat diaplikasikan di tempat lain? Jawabannya ya. Ia percaya penerapan itu bukan saja mungkin, tetapi juga penting dengan menyediakan ide-ide, asumsi-asumsi, dan institusi-institusi yang berkaitan dengan prinsip-prinsip tersebut agar bisa diadaptasikan secara lebih baik dengan konteks lokal dan masyarakat yang berbeda.⁵⁵

Dari penjelasan tersebut, jelas bahwa perlakuan terhadap *ahl al-dzimmah* (non-muslim) pada masa kekhalifahan Islam adalah setara, tidak terlihat adanya diskriminasi terhadap mereka. Maka, penulis berkesimpulan bahwa masyarakat non-muslim (minoritas) yang ada di Indonesia mempunyai hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara, hal ini sesuai dengan klausul Piagam Madinah tentang perjanjian damai dengan Yahudi dan Piagam HAM PBB tahun 1945 dan 1966 yang berlaku secara universal di seluruh Dunia.

⁵⁴ *Ibid*, h. 208

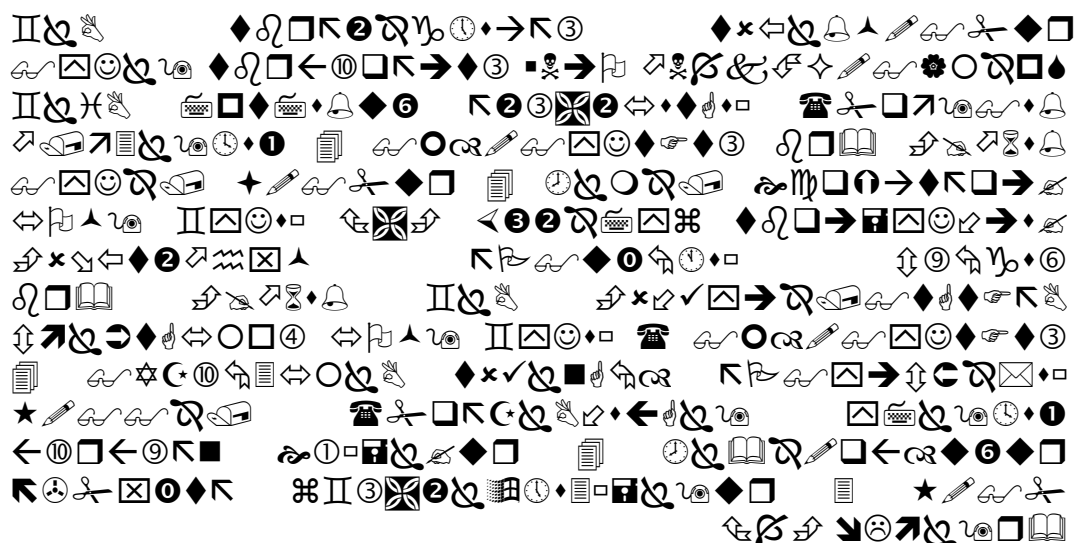
⁵⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara ...*, h. 210

4. Konsep Umum Tentang Kafarat

Dalam kitab *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah* yang dikeluarkan oleh Kementerian Perwakafan dan Pengembangan Islam Kuwait, menyebutkan bahwa, kafarat secara umum terbagi kepada lima macam, yaitu kafarat sumpah, kafarat pembunuhan, kafarat *jima'*, kafarat haji, dan kafarat *zhihâr*.⁵⁶ Sedangkan dalam kitab-kitab fiqh, pembahasan tentang permasalahan kafarat tidak di bahas dalam satu bab khusus, tetapi di bahas dalam bab-bab yang terpisah.

a. Kafarat *Zhîhâr*

Pertama, ayat yang menjelaskan tentang kafarat *zhîhâr* ialah al-Qur'an surah *al-Mujadilah* ayat 3-4:



Orang-orang yang menzhihar istri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

⁵⁶ Wazhârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*, juz. 35, cet. 2, (Kuwait: Wazhârah al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1983), h. 399-402

Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali Karena tersalah (tidak sengaja), dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah. jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya yang beriman, barangsiapa yang tidak memperolehnya, Maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan Taubat dari pada Allah. dan adalah Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.⁵⁹

Dalam ayat tersebut di atas, menjelaskan bahwa pembunuhan yang dilakukan dengan tanpa sengaja, baik yang terbunuh itu orang mukmin maupun bukan mukmin, maka kepada sipembunuh diwajibkan memerdekakan seorang budak yang beriman sebagai kafarat dan jika tidak sanggup maka kafaratnya berpuasa selama dua bulan secara berturut-turut. Dalam konteks ayat di atas, nampak jelas bahwa syari'at Islam mensejajarkan perlakuan terhadap pelaku pembunuhan yang dilakukan tanpa sengaja walaupun yang menjadi korban itu adalah orang yang bukan beragama Islam (non-muslim).

c. Kafarat *Jima'*

Ketiga, dasar hukum kafarat karena berhubungan intim (*jima'*) pada siang hari bulan Ramadhan, yaitu hadits Nabi Muhammad Saw. yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي حَمِيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ مَا لَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ رَسُولُ

⁵⁹ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan...*, h. 74

اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتَقُهَا قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا فَقَالَ فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا قَالَ لَا قَالَ فَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمَكْتَلُ قَالَ أَيْنَ السَّائِلُ فَقَالَ أَنَا قَالَ خُذْهَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ الرَّجُلُ أَعَلَى أَفْقَرٍ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَاللَّهِ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ أَطْعَمَهُ أَهْلَكَ (رواه البخاري)⁶⁰

Abu al-Yaman menceritakan, Syu'aib mengabarkan dari al-Zuhriy, ia berkata, saya dikhabarkan oleh Humaid bin Abd al-Rahman, Abu Hurairah r.a. berkata, ketika kami sedang duduk-duduk bersama Rasul Saw. tiba-tiba datang seorang pria kepada Rasul Saw. Lalu pria itu berkata: celaka saya ya Rasu, Rasul Saw. bertanya, apakah yang mencelakakanmu? Pria itu menjawab, saya telah bersenggama dengan istri saya pada siang hari Ramadhan, Rasul Saw. bertanya: sanggupkah engkau memerdekakan budak? Pria itu menjawab, tidak ya Rasul Saw., Rasul Saw. bertanya: sanggupkah engkau berpuasa dua bulan berturut-turut? Pria itu menjawab, tidak. Rasul Saw. bertanya pula: adakah engkau mempunyai makanan untuk memberi makanan enam puluh orang miskin? Pria itu menjawab, tidak. Kemudian pria itu duduk, tiba-tiba datang seorang pria memberikan sebakul besar kurma kepada Rasul Saw. Rasul Saw. berkata: sedekahkanlah kurma ini, pria itu berkata: kepada siapakah saya berikan kurma ini? Rasul Saw. menjawab: kepada orang yang lebih miskin dari kita, pria itu berkata pula, tidak ada penduduk kampung ini yang lebih faqir dari pada saya ya Rasul Saw., Rasul Saw. tertawa hingga terlihat gigi taringnya dan bersabda berikanlah kurma itu kepada keluargamu (HR. Bukhari).

Hadis di atas merupakan dasar hukum kafarat bagi orang yang melakukan hubungan intim pada siang hari bulan Ramadhan. Keterangan yang terdapat dalam hadis, sangat jelas bahwa urutan membayar kafarat adalah memerdekakan budak, jika tidak mampu memerdekakan budak, maka diwajibkan berpuasa dua bulan berturut-turut, dan jika tidak sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut, maka wajib memberi makanan kepada enam puluh orang miskin.

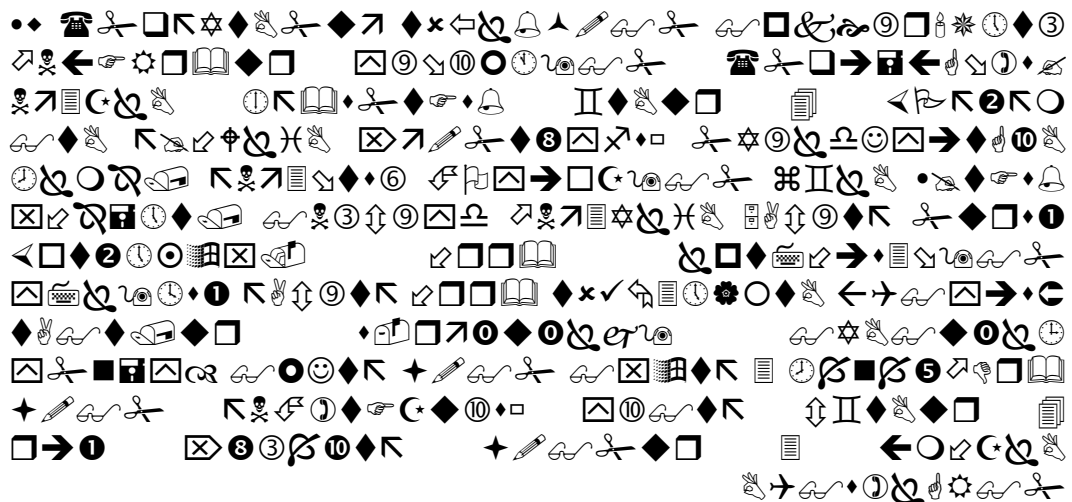
⁶⁰ Al-Bukhari, *Al-Jami' al-Shahih*, juz. 3, cet. 1, (t.t: Dar Thauq al-Najah, 1422), h. 32

d. Kafarat Haji

Kewajiban kafarat haji didasarkan pada *nash* (al-Qur'an dan Hadis) dan ketetapan para ulama. Melakukan pelanggaran atau larangan-larangan dalam haji dapat menyebabkan seseorang dikenakan sanksi membayarkan kafarat. Dalam hal ini, para ulama fiqh berbeda-beda dalam menyebutkan jumlah pelanggaran haji yang mewajibkan kafarat. Dalam *Al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*, tercatat ada delapan pelanggaran haji yang mewajibkan kafarat, yaitu:

1. Larangan berburu dan membunuh buruan

Larangan ini didasarkan pada al-Qur'an surat al-Maidah ayat 95 yaitu:

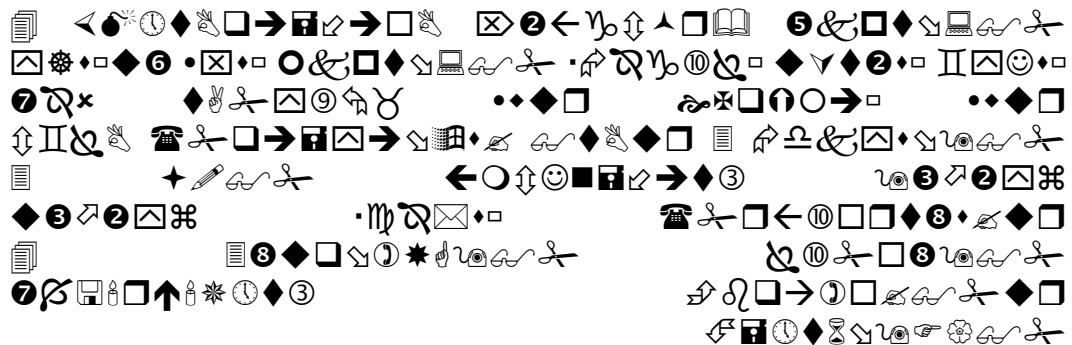


Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka'bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi Makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya Dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. dan Barangsiapa yang kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Allah Maha Kuasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menyiksa.

2. Menggunting rambut sebelum *tahallul*

3. Melakukan jima'

Allah Swt. berfirman dalam surat Al-Baqarah ayat 197:



(Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi. Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, Maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan Sesungguhnya Terbaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku Hai orang-orang yang berakal.

4. Memakai pakaian berjahit, bersulam atau bersimpul kedua ujungnya ketika sedang ihram
5. Membasuh atau mengusap kepala dengan wangi-wangian
6. Memakai wangi-wangian
7. Memakai celana dan sepatu atau sarung tangan

Hadis yang menjelaskan tentang larangan dalam haji dari urutan lima sampai delapan sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَلْبَسُ الْقُمَصَ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبِرَانِسَ وَلَا الْخُفَّافَ إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلَا تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ الرَّعْفَرَانُ أَوْ وَرْسٌ⁶¹

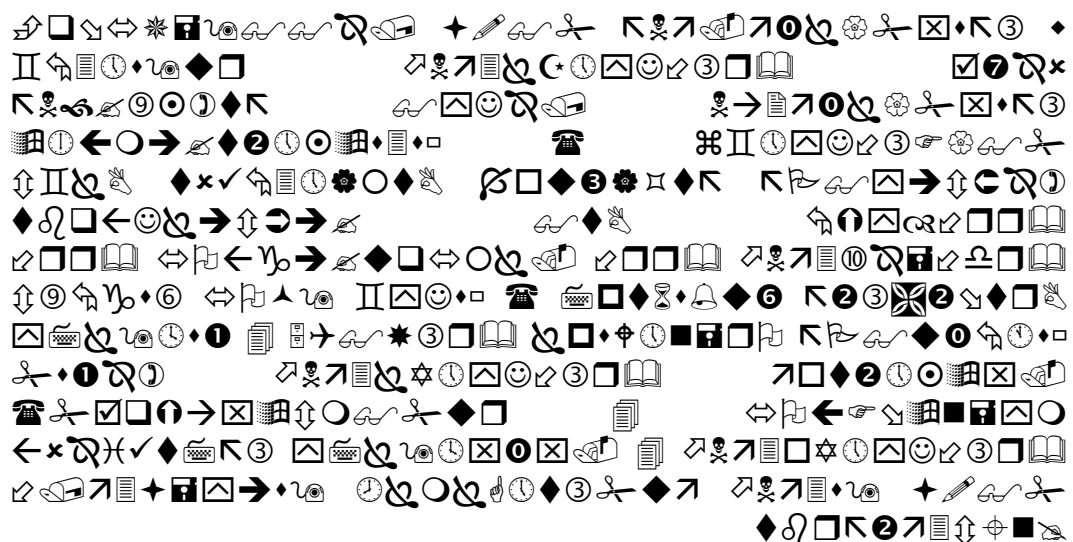
⁶¹ Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid. V, (Beirut: Dar al-fikr, 1995), h. 434, lihat juga, Muslim, *Shahih Muslim*, jilid. 6, (Beirut: Dar al-Kutub, t.th), h. 102

Dari Abdullah ibn Umar r.a., diceritakan bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Rasulullah Saw. Pakaian apakah yang harus dipakai oleh orang yang ihram? Rasul menjawab: "orang ihram tidak boleh memakai baju, sorban, celana, topi, sepatu, kecuali dia tidak mempunyai terompah (sandal) dan hendaklah sepatunya itu dipotong sampai batas dua mata kaki dan jangan memakai pakaian yang diberi wangi-wangian dan memakai za'faron".

e. Kafarat Sumpah

Adapun yang kelima, dasar hukum kafarat sumpah yang menjadi kajian dalam penelitian ini ada tiga, yaitu al-Qur'an, hadits, dan ijma' ulama,⁶² sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhailiy.

Allah Swt. dalam al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89 berfirman:



Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi Makan sepuluh orang miskin, Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).⁶³

⁶² Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy* ..., h. 2573

⁶³ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan...*, h. 97

Dalam ayat di atas menjelaskan bahwa kewajiban untuk membayar kafarat sumpah yang terjadi disebabkan oleh pelanggaran terhadap sumpah yang dilakukan seseorang adalah memberikan makanan kepada sepuluh orang miskin atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Dari penjelasan ayat, terlihat jelas bahwa sasaran pemberian kafarat sumpah tidak dikaitkan dengan status sasaran / penerima kafarat. Dari zahir ayat, sebagian ulama menyimpulkan bahwa penyaluran atau sasaran kafarat sumpah dapat diberikan kepada orang-orang yang bukan beragama Islam (non-muslim).

Adapun dasar hukum yang kedua terhadap kewajiban membayar kafarat sumpah adalah hadits Nabi Muhammad Saw. yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abd al-Rahman bin Samurah.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنْ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ... وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأَتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ⁶⁴

Abu Ma'mar, Abd al-Warits, dan Yunus menceritakan dari al-Hasan ia berkata "Abd al-Rahman bin Samurah menceritakan kepadaku, ia berkata: Rasul Saw. Berkata kepadaku "wahai Abd al-Rahman bin Samurah!....apabila engkau bersumpah, maka apabila engkau melihat kebaikan yang lain daripadanya, maka ambillah kebaikan tersebut, dan bayarliah kafarat dari sumpah itu.

⁶⁴ Al-bukhari, *Al-Jami' al-Shahih*, Juz. 9,...., h. 63, hadits ini juga dikutip oleh Wahbah al-Zuhailiy dalam bukunya *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh* dalam fasal ketiga tentang kafarat. Hadis ini juga diriwayatkan oleh muslim dengan redaksi yang berbeda, lihat hadis no.1651, Al-Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Nisaburi, *Shahih Muslim*, (Kairo: Dar al-Hadits, 1991), h. 1273. Juga terdapat dalam Al-Imam al-Hafizh Abdur Rahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali al-Khurasani al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, juz. 7, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), h. 9. Hadis ini dinyatakan shahih oleh Muhammad Nashir al-Din al-Bani dalam kitab *Sunan al-Tirmidzi*. Lihat Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, cet. 1, (Riyadh: Maktabah al-Mu'arif, t.th), 361 (hadis no. 1529)

Hadits tersebut di atas, hanya menjelaskan tentang kewajiban membayar kafarat sumpah, tidak menjelaskan tentang sasaran penyaluran kafarat sumpah sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an surah *al-Maidah* ayat 89 di atas.

f. *Asbab al-Nuzul*

Asbab al-Nuzul (sebab-sebab turunnya) al-Qur'an surah *al-Maidah* ayat 89 diturunkan berkenaan dengan Abu Bakar Shiddiq yang bersumpah untuk tidak memberi belanja lagi kepada Mithah bin Usamah (seorang fakir miskin yang hidupnya dibiayai oleh Abu Bakar Shiddiq) karena memfitnah Aisyah. Kisah ini⁶⁵ telah melatarbelakngi turunnya ayat 224-225 surat *al-Baqarah*. Sedangkan ayat 89 ini diturunkan sebagai penyempurna dan sebagai jalan keluar dari tebusan (kafarat) sumpah.⁶⁶

Asbab al-Nuzul surat *al-Maidah* ayat 89 sampai 92 adalah dimulai dari ayat 87 yang berbicara tentang larangan mengharamkan apa yang dihalalkan oleh Allah. Di awal ayat 87 Allah katakan "*Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu mengharamkan*

⁶⁵ Abu Bakar Shiddiq bersumpah untuk tidak memberi manafkah kepada Mithah bin Utsatsah (seorang miskin yang hidupnya menjadi tanggung jawab Abu Bakar) lantaran dia ikut memfitnah Aisyah. Sehubungan dengan itu Allah Swt. Menurunkan ayat 224 surat *al-Baqarah*, sebagai teguran terhadap sifat Abu Bakar, jangan sampai sumpah itu menjadi penghalang untuk melakukan amal kebajikan. (*HR. Ibn Jarir dari Ibn Juraij*). Pada waktu itu orang-orang jahiliah biasa bersenda-gurau dengan bersumpah dengan mengucapkan: *Laa wallahi, balaa wallahi*. Sehubungan dengan itu Allah Swt. menurunkan ayat 225 sebagai teguran terhadap kebiasaan mereka. Alhasil sumpah yang sungguhan akan dituntut oleh Allah Swt., sedangkan sumpah yang tidak sungguhan tidak akan dituntut, sekalipun demikian bergurau dengan menggunakan sumpah tetap dilarang. (*HR. Ibnu Abi Hatim dari Harun bin Ishak al-Hamdani dari Abdah bin Sulaiman dari Hisyam bin Uwah dari ayahnya dari Aisyah r.a.*) A. Mundjab Mahali, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur'an Surat Al-Baqarah-An-Nas*, ed. 1, cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), h. 10

⁶⁶ *Ibid*, h. 342

*apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan untukmu, dan janganlah kamu melampaui batas ...*⁶⁷

Beberapa riwayat menjelaskan bahwa ayat 87, 88 dan 89 (mengenai kafarat sumpah) turun karena satu peristiwa khusus dalam kehidupan kaum muslimin pada zaman Rasulullah, maka berlaku kaedah (*Al-'Ibratu bi 'umumil lafzhi, laa bi khushuushis sabab, yang di pakai adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab*), meskipun sebab turunnya itu menambah kejelasan dan kecermatan maknanya. Riwayat yang menjelaskan sebab turunnya ayat ini adalah:⁶⁸

- a. Ibnu Jarir meriwayatkan bahwa pada suatu hari Rasulullah sedang duduk memberikan peringatan kepada orang banyak. Kemudian beliau berdiri dan tidak menambah hal yang menakutkan mereka. Maka beberapa orang sahabat berkata “Apakah hak kita kalau kita tidak melakukan suatu amalan yang baru?, karena kaum Nasrani telah mengharamkan sesuatu atas diri mereka, mengharamkan dirinya untuk memakan daging dan paha, mengharamkan dirinya untuk makan siang hari, dan sebahagian mereka mengharamkan dirinya untuk kawin dengan wanita, maka kita harus melakukan seperti yang mereka lakukan. Maka, sampailah hal itu kepada Rasulullah, kemudian beliau bersabda: *“Mengapa orang-orang itu mengharamkan (kawin dengan) wanita, makanan dan tidur?. Ketahuilah, sesungguhnya aku tidur dan bangun, berbuka dan berpuasa, dan aku kawin dengan wanita. Karena itu, barangsiapa yang menolak sunnahku, maka*

⁶⁷ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan...*, h. 97

⁶⁸ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, juz. 7, cet. 7, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyy, 1971), h. 26

bukanlah dia dari golonganku”. Kemudian turunlah surat al-Maidah ayat 87 dan seterusnya.

- b. *Shahihain* dari Anas memperkuat hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir di atas. Anas berkata: “Ada tiga kelompok yang datang ke rumah-rumah istri Rasul untuk menanyakan ibadah beliau. Setelah diberi tahu mereka lantas membicarakannya. Mereka berkata: apakah artinya kita ini dibandingkan dengan Rasulullah, padahal kekurangan-kekurangan beliau yang telah berlalu dan akan datang pasti diampuni. Salah seorang dari mereka berkata, “Saya akan mengerjakan shalat malam terus menerus, yang lain berkata ; saya akan berpuasa sepanjang tahun dengan tidak pernah berbuka, dan yang lain berkata ; saya akan menjauhi wanita selama-lamanya “. Lalu Rasul Saw. datang dan berkata ; *Kalianlah yang telah berkata begini begitu. Ketahuilah demi Allah, sesungguhnya aku adalah orang yang paling takut dan paling bertaqwa kepada Allah diantara kalian. Akan tetapi aku berpuasa dan juga berbuka, aku mengerjakan shalat malam dan aku juga tidur, dan aku juga kawin dengan wanita. Maka barangsiapa yang membenci sunnahku, bukanlah dia dari golonganku* “.
- c. Imam Tirmidzi meriwayatkan dengan isnadnya dari Ibnu Abbas bahwa seorang laki-laki datang kepada Rasulullah dan berkata: “Sesungguhnya apabila aku makan daging maka bangkitlah hasratku kepada wanita, oleh karena itu aku haramkan daging atas diriku“. Lalu turunlah ayat tersebut.⁶⁹
- d. Khusus untuk ayat 89 (kafarat sumpah), menurut riwayat Ibnu Abbas, sambungan dari ayat sebelumnya, yaitu kaum yang bersumpah untuk tidak memakan

⁶⁹ *Ibid*

makanan yang baik, tidak menggunakan pakaian dan tidak mau menikah dengan wanita, bertanya apa yang harus kita lakukan karena terhadap sumpah–sumpah kita?. Maka turunlah surat al-Maidah ayat 89 tersebut.⁷⁰

Para ahli berbeda pendapat dalam meriwayatkan *asbab al-nuzul* surat *al-Maidah* ayat 89. Senada dengan Sayyid Quthb, Wahbah al-Zuhailiy juga mengemukakan tentang *asbab al-nuzul* ayat tersebut adalah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Jarir dari Ibn Abbas⁷¹. *Asbab al-nuzul* ini juga dikutip oleh Ibn al-‘Arabi dalam tafsirnya *Ahkam al-Qur’an*. Sedangkan A. Mundjab Mahali menyebutkan bahwa *asbab al-nuzul* ayat 89, berkaitan dengan ayat 224-225 surat *al-Baqarah*, sebagaimana telah disebutkan diatas.

Dari beberapa keterangan di atas, penulis lebih cenderung, bahwa *asbab al-nuzul* ayat 89 surat *al-Maidah* adalah sebagaimana riwayat Ibn Jarir dari Ibn Abbas. Keterangan tentang *asbab al-nuzul* ini diperkuat oleh Abi al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahid al-Nisaburiy dalam karyanya *Asbab Al-Nuzul*.⁷²

B. PENDAPAT ULAMA TERHADAP PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM)

1. Kafarat Sumpah dalam Tinjauan Ulama Tafsir

Kebanyakan ulama tafsir berpandangan sama dalam menafsirkan ayat 89 surat *al-Maidah*, dalam hal ini kata *raqabah* dikaitkan dengan sebutan *mu’minah* seperti pada ayat 92 surat *al-Nisa’* yang memberi ketentuan tentang kafarat pembunuhan tidak sengaja. Hal

⁷⁰ *Ibid*, h. 28

⁷¹ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-Tafsir al-Munir*, juz. 7, cet. 1, (Suriyah: Dar al-Fikr, 1998), h.20-21, lihat juga Ibn al-‘Arabi, *Ahkam al-Qur’an*, juz. 2, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), h. 152

⁷² *Asbab al-nuzul* surat *al-Maidah* ayat 89, sangat terkait dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 87 dan 88, lihat: Abi al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wahid al-Nisaburiy, *Asbab Al-Nuzul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 137-138

ini sejalan dengan jumhur fuqaha. M. Quraish Shihab misalnya, ia menyebutkan memerdekakan budak sebagai kafarat sumpah adalah budak yang beragama Islam serta mampu bekerja.⁷³

Ibn al-'Arabi dalam tafsirnya dengan mengutip pendapat Abu Hanifah menyebutkan, bahwa menunaikan kafarat sumpah dalam bentuk makanan dan pakaian kepada *dzimmî* yang miskin dibolehkan, Abu Hanifah beralasan bahwa kata miskin yang terdapat dalam ayat adalah *lafaz* yang umum sehingga mencakup semua orang miskin. Tetapi Ibn al-Arabi berpendapat bahwa *lafaz* tersebut adalah *takhshish*, dengan dua alasan yaitu: *pertama*, orang kafir (*dzimmî*) tidak berhak menerima kafarat, sama seperti kafir *harbiy*, *kedua*, kewajiban memberikan harta hanya kepada orang miskin, tidak boleh kepada orang kafir, dasarnya adalah pada masalah zakat. Mereka sepakat bahwa tidak boleh memberikan zakat kepada orang murtad. Setiap dalil yang khusus kepada orang murtad juga merupakan dalil tentang *dzimmî*.⁷⁴

Adapun penjelasan yang berkenaan dengan memerdekakan budak (تحرير رقبة), Ibn al-Arabi memberi komentar sebagai berikut:

ولا تكون كافرة ، وإن كان مطلق اللفظ يقتضيها ، لأنها قرينة واجبة ، فلا يكون الكافر محلاً لها كالزكاة.⁷⁵

Ahmad Musthafa al-Maraghi, dalam menafsirkan kata *raqabah* (رقبة) bersandar pada pendapat Abu Hanifah, mengatakan bahwa “budak tersebut tidak disyaratkan

⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3, cet. 9, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 190

⁷⁴ Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'an*,, h. 160

⁷⁵ *Ibid*, h. 162

mu'minah”, maka dibolehkan memerdekakan budak yang kafir. Adapun Imam al-Syafi'i, Malik dan Ahmad mensyaratkan dalam memerdekakan budak harus yang beriman.⁷⁶ Sejalan dengan al-Maraghi, al-Zamakhshari juga mendukung pendapat Imam al-Syafi'i yang mensyaratkan budak yang dimerdekakan harus yang beriman, karena mengiaskan pada kafarat pembunuhan. Adapun Abu Hanifah dan sahabatnya membolehkan memerdekakan budak yang kafir (non-muslim) pada semua kafarat kecuali pada kafarat pembunuhan.⁷⁷

Dari ketiga ahli tafsir di atas baik Ibn al-'Arabi, al-Zamakhshari maupun al-Maraghi, menyebutkan bahwa menunaikan kafarat sumpah dengan memerdekakan budak, hanya dibolehkan kalau budak itu beriman. Pernyataan keduanya itu dengan bersandar pada pendapat fuqaha. Namun Ibn al-'Arabi menambahkan argumentasinya dengan memperkuat pendapat fuqaha, yaitu tidak membolehkan membayar kafarat sumpah dengan memerdekakan budak yang tidak beriman.

Perdebatan tentang *raqabah* (رقبة) sebagai kafarat sumpah, apakah disyaratkan *mu'minah* seperti pada kafarat pembunuhan atau tidak? Rasyid Ridha memberi komentar sebagai berikut: jumhur berpendapat, mensyaratkan budak yang dimerdekakan sebagai kafarat sumpah itu harus *mu'minah*, dengan alasan menggunakan lafaz *muthlaq* (*raqabah*) atas *muqayyad* seperti pada kafarat pembunuhan (surat al-Nisa': 92) yang mensyaratkan bahwa budak yang dimerdekakan itu harus budak yang *mu'minah* (فتحرير رقبة مؤمنة).⁷⁸

⁷⁶ Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghiy*, juz. 7, cet. 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1974), h. 16

⁷⁷ Al-Zamakhshari, *Al-Kasyaf*, juz. 1, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), h. 659

⁷⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, juz. 7, cet. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), h. 29

Ibn Katsir dalam bukunya menyebutkan bahwa Abu Hanifah dengan berpegang pada *ithlaq lafaz* membolehkan memerdekakan budak yang kafir sebagai kafarat sumpah sama seperti memerdekakan budak yang *mu'minah*, adapun Imam al-Syafi'i mewajibkan budak yang beriman dengan mengkaitkannya kepada kafarat pembunuhan.⁷⁹

Rasyid Ridha menambahkan, memerdekakan budak yang *mu'minah* adalah ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt., maka kafarat sumpahnya diwajibkan juga dari ahli ibadah (orang mukmin) seperti pada harta zakat. Namun demikian, Islam adalah agama pembawa rahmat bagi sekalian alam. Bersedekah dalam Islam walaupun untuk orang kafir (*dzimmi*) adalah dibolehkan (والصدقة فيه حتى على الكفار غير المحاربين مستحبة).

Tetapi harus dibedakan antara sedekah yang mutlak dengan ibadah yang dikaitkan dengan batas-batas tertentu. Maka, kafaratnya orang melakukan perbuatan dosa diharapkan dengan menolong memerdekakan orang yang taat kepada Allah Swt.⁸⁰

Dapat disimpulkan bahwa apa yang disampaikan oleh Rasyid Ridha tidak berbeda dengan yang dikemukakan oleh Ibn al-'Arabi dan al-Maraghi di atas, yaitu kewajiban membayar kafarat sumpah dengan memerdekakan budak yang beriman, alasannya *lafaz raqabah* sebagai *lafaz muthlaq* dihamalkan atas *lafaz muqayyad*. Namun Rasyid Ridha membolehkan memberi sedekah kepada orang kafir (*dzimmi*), tetapi hanya pada sedekah yang sifatnya umum.

Al-Razi dalam bukunya *al-Tafsir al-Kabir*, menyebutkan bahwa mazhab *Ahl al-Zhahir* membolehkan kafarat sumpah memerdekakan budak (beriman atau tidak beriman). Namun Imam al-Syafi'i r.a. mengatakan bahwa budak yang dibolehkan untuk menunaikan

⁷⁹ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, juz. 2, (Mesir: Maktabah Misr, t.th.), 92

⁸⁰ Muhammad Rasyid..., *Tafsir Al-Manar*,..., h. 29

kafarat sumpah adalah budak yang tanpa cacat yang membuat budak tersebut tidak bisa beraktivitas, baik budak itu masih kecil maupun besar, laki-laki atau perempuan tetapi budak tersebut harus beriman dan tidak membolehkan budak yang kafir (non-muslim) sebagai kafarat sumpah.⁸¹

Abd al-Karim al-Khathib dalam bukunya *al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an* menjelaskan tentang *ikhtilaf* ulama pada sifat *raqabah* sebagai kafarat sumpah, apakah *raqabah* itu harus *mu'minah*? Sebagian fuqaha, mengatakan bahwa budak yang dimerdekakan sebagai sasaran kafarat sumpah harus *mu'minah*, dengan alasan dikiaskan pada kafarat pembunuhan tidak sengaja dalam surat *al-Nisa'* ayat 92. Sebagian fuqaha berpendapat, berpendirian pada *manthuq* ayat, dan menetapkan hukum atas *ithlaq lafaz*, tidak mengkaitkan dengan *raqabah mu'minah* atau bukan *mu'minah*.⁸²

Ibn Abi Hatim, dalam *tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, memberikan penafsiran tentang تحرير رقبة dalam surat *al-Maidah* ayat 89 dengan menyandarkan pada riwayat Sa'id bin Jabir menyebutkan bahwa:

⁸³ تحرير رقبة يعني ماكان صغيرا أو كبيرا من أهل الكتاب فهو جائز

Boleh memerdekakan budak yang kecil atau yang besar dari ahli kitab.

Pada umumnya *mufasssirin* memberikan komentar dengan menyebutkan pendapat fuqaha dalam menafsirkan kata *raqabah* dalam ayat di atas. Perdebatan hanya terjadi pada kata *raqabah* dengan men-takhsis keumuman kata *raqabah* dalam ayat 89 surat *al-Ma'idah* dengan ayat 92 surat *al-Nisa'* yang menyebutkan kata *raqabah mu'minah*.

⁸¹ Al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, juz. 12, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), h. 64

⁸² Abd al-Karim al-Khathib, *Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an*, juz. 7, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th), h. 15

⁸³ Ibn Abi Hâtim, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, jilid. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), h. 1194

Padahal, kafarat sumpah tidak hanya pada memerdekakan budak, tetapi juga meliputi pemberian makanan dan pakaian kepada orang miskin. Dari paparan di atas penulis melihat hanya Rasyid Ridha yang membolehkan memberikan sedekah kepada orang kafir (*dzimmi*), tetapi terbatas hanya pada sedekah yang sifatnya umum.

2. Penyaluran Kafarat Sumpah Kepada *Ahl al-Dzimmah* dalam Tinjauan Fuqaha

Kajian tentang kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* telah banyak dilakukan oleh para fuqaha dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam bidang fiqh. Pada bagian ini penulis akan menguraikan pendapat para fuqaha tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Kajian yang dilakukan oleh fuqaha, berbeda dengan yang ahli tafsir yang dipengaruhi oleh pemikiran fuqaha.

Dibawah ini akan dikemukakan pemikiran para fuqaha dalam menjelaskan kafarat sumpah lebih rinci dengan menggunakan metodologi fiqh sebagai dasar pemikiran dalam penetapan hukum. Dalam al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89, Allah Swt. menjelaskan bahwa orang yang melakukan pelanggaran terhadap sumpah, maka dia wajib membayar kafarat terhadap pelanggaran sumpah yang dilakukannya.

Al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89 menjelaskan bahwa menunaikan kafarat sumpah wajib dipenuhi dalam bentuk pilihan:

1. Memberi makanan
2. Memberi pakaian
3. Membebaskan budak
4. Jika tidak mampu memenuhi ketiganya, maka wajib berpuasa tiga hari. Tidak boleh memilih kafarat yang berupa puasa kecuali setelah tidak mampu

melaksanakan kafarat memberi makan, memberi pakaian dan membebaskan budak. Persyaratan ini telah menjadi *ijma'* ahli fiqh.⁸⁴

Macam-Macam Kafarat Sumpah

1. Memberi Makanan Kepada Sepuluh Orang Miskin

Imam al-Syafi'i r.a. berkata: diperbolehkan dalam membayar kafarat sumpah dengan membayar satu *mud*⁸⁵ (*mud* Nabi Muhammad Saw.) dari jenis gandum, tidak diperbolehkan dari jenis tepung yang halus. Jika dalam satu daerah terdapat berbagai jenis makanan pokok maka Imam al-Syafi'i membolehkan memilih salah satu saja. Hal ini didasarkan pada hadits Nabi Muhammad Saw. yang memberikan satu bakul kurma untuk membayarkan kafarat *zhihar* sebagaimana telah disebutkan dalam hadits di atas.⁸⁶

Terkait dengan sasaran penyaluran makanan sebagai kafarat sumpah, Imam al-Syafi'i r.a. berkata:

لا يجزئ أن يطعم في كفارة الأيمان إلا حراً مسلماً محتاجاً. فإن أطعم منها ذمياً محتاجاً، أو حراً مسلماً غير محتاج، أو عبد رجل محتاج، لم يجزه ذلك. وكان حكمه حكم من لم يفعل شيئاً، وعليه أن يعيد⁸⁷

⁸⁴ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz. 3, (Kairo: Al-Fath li al-'Arabiyy, t.th), h. 81-82

⁸⁵ Madzhab-madzhab ulama fiqh berselisih pendapat mengenai ketentuan memberi makan sebagai kafarat. Kalangan madzhab Abu Hanifah, kafarat itu dibayarkan dengan memberi makan kepada setiap orang miskin sebanyak satu *sha'* (3 liter), sedangkan kalangan madzhab Syafi'i dan Hambali, kafarat dibayar dengan ukuran *mud* (¼ liter). Adapun pendapat Imam Malik r.a. dan Ibn Hazm sebagaimana dipilih oleh Ibn Taiimiyah, bahwa memberi makan ditetapkan atas dasar kebisaan dan bukan atas dasar syari'at. Lihat, Abu Malik Kamal bin Al-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 517, Lihat juga Abdul Aziz Dahlan (et al), *Ensiklopedi Hukum...*, jilid. 5,....., h. 854

⁸⁶ Al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz. 7, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 113

⁸⁷ *Ibid*, h. 115

Imam al-Syafi'i r.a. tidak membolehkan memberikan makanan dalam penyaluran kafarat sumpah kecuali hanya kepada orang Islam merdeka yang membutuhkan (miskin). Oleh karena itu, ia tidak membolehkan apabila makanan diberikan kepada *dzimmi* (non-muslim) yang membutuhkan atau kepada orang yang merdeka yang tidak membutuhkan atau kepada budak yang membutuhkan. Orang yang melakukan demikian dianggap belum melakukannya dan wajib mengulangnya.

Dari pernyataan Imam al-Syafi'i r.a. di atas, dapat dipahami, apabila orang yang menunaikan kafarat sumpah dengan memberikan makanan kepada *dzimmi* walupun ia membutuhkannya, tetap dipandang tidak sah kafaratnya. Karena secara tegas Imam al-Syafi'i r.a. menyatakan bahwa penyaluran kafarat sumpah dengan pemberian makanan, apabila diberikan kepada orang yang bukan beragama Islam tidak dibolehkan. Hukumnya dianggap belum melaksanakan kafarat sumpah.

Imam Sahnun dalam karyanya *al-Mudawwanah al-Kubra* meriwayatkan bahwa, Abd al-Rahman bin Qasim bertanya kepada Imam Malik r.a.:

قلت: أرأيت أهل الذمة أيطعمهم من الكفارة؟ قال: لا يطعمهم منها ولا من شيء من الكفارات ولا العبيد وإن أطعمهم لم يجز عنه⁸⁸

Imam Sahnun meriwayatkan dari Abd al-Rahman bin Qasim, ia bertanya kepada Imam Malik r.a., “apa pendapat engkau memberikan makanan sebagai kafarat kepada *ahl al-dzimmah*?”, Imam Malik r.a. menjawab “jangan memberikan makanan dan suatu apapun kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dan hamba sahaya”. Imam Malik r.a. tidak membolehkan memberikan makanan kepada mereka.

⁸⁸ Imam Sahnun, *Al-Mudawwanah al-Kubra*, juz. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), h. 593

Dari riwayat Imam Sahnun di atas, sangat jelas bahwa jawaban Imam Malik r.a. terhadap pemberian makanan sebagai kafarat kepada *ahl al-dzimmah* dan budak tidak dibolehkan, tidak hanya makanan bahkan suatu apapun dilarang untuk diberikan. Larangan Imam Malik r.a. tersebut, tidak terbatas kepada salah satu kafarat saja tetapi juga mencakup semua permasalahan kafarat.

Wahbah al-Zuhailiy, dalam bukunya menyebutkan bahwa, Abu Hanifah dan Muhammad r.a. membolehkan memberikan makanan sebagai kafarat sumpah dan nazar kepada *ahl al-dzimmah* yang fakir kecuali zakat. Alasan yang dikemukakan adalah karena umumnya *lafaz* dalam surat *al-Maidah* ayat 89 (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ). Berbeda dengan pendapat di atas, Abu Yusuf mengatakan: harta orang Islam tidak boleh diberikan (membayar kafarat sumpah) kepada *ahl al-dzimmah* kecuali nazar, pemberian sukarela (تطوعات) dan penyembelihan *dam al-tamattu'* pada pelaksanaan ibadah haji. Alasannya, kafarat merupakan sedekah yang diwajibkan oleh Allah Swt., tidak membolehkan diberikan kepada orang kafir (non-muslim) sama juga seperti zakat. Berbeda dengan nazar, karena kewajiban membayar nazar adalah disebabkan oleh manusia itu sendiri.⁸⁹

2. Memberi Pakaian Kepada Sepuluh Orang Miskin

Imam al-Syafi'i r.a. dalam kitabnya menyebutkan, pakaian yang diberikan kepada orang miskin sekurang-kurangnya dari apa saja yang sudah dikategorikan kepada pakaian, seperti sorban, celana, sarung atau selendang. Pemberian pakaian sebagai

⁸⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy...*, h. 2582

kafarat sumpah dibolehkan kepada setiap orang miskin, laki-laki atau perempuan, dewasa atau anak-anak.⁹⁰

Imam Sahnun mengutip pendapat Imam Malik r.a. terkait masalah pemberian pakaian (*kiswah*) kepada orang miskin sebagai kafarat sumpah, menjelaskan bahwa Imam Malik r.a. tidak membolehkan memberi pakaian seperti surban saja. Ia membolehkan pemberian pakaian yang bisa dipakai untuk melaksanakan shalat, baik kepada laki-laki maupun kepada perempuan.⁹¹

Imam al-Syafi'i r.a. dan Imam Sahnun tidak menyebutkan orang miskin itu harus yang beriman atau tidak beriman. Keduanya hanya mengemukakan pendapatnya tentang jenis pakaian yang sah dijadikan sebagai kafarat sumpah.

Ibn Qudamah menyebutkan: bahwa orang miskin penerima kafarat sumpah adalah orang miskin beragama Islam, maka tidak boleh menyalurkannya kepada orang kafir baik *dzimmi* maupun *harbiy*, demikian juga menurut pendapat al-Hasan, al-Nakha'i, al-Auza'i, Malik, al-Syafi'i, Abu Ishaq, dan Abu Ubaid. Sedangkan Abu Tsaur dan Ash-hab al-Ra'iy membolehkan menyalurkan kafarat kepada *dzimmi* dengan alasan,

1. Karena setiap orang miskin baik Islam maupun kafir, masuk dalam dalam kata *masakin*, maka *dzimmi* masuk dalam kata yang umum dalam ayat.

⁹⁰ Al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz. 7, ..., h. 115-116

⁹¹ Imam Sahnun, *Al-Mudawana*..., h. 596

2. Karena *dzimmi* itu warga dari negara Islam, maka memberikan kafarat sumpah kepada *dzimmi* sama halnya dengan memberi kepada orang Islam.⁹²

Dari pendapat Abu Tsaur dan Ash-hab al-Ra'iy yang membolehkan penyaluran kafarat sumpah kepada *dzimmi* dengan dua alasan di atas, maka memberikan pakaian (*kiswah*) kepada *ahl al-dzimmah* yang miskin di bolehkan, sama seperti memberikannya kepada orang Islam.

3. Memerdekakan Satu Orang Budak

Imam al-Syafi'i r.a. berkata:

ولو أعتق في كفارة اليمين، أو في شيء وجب عليه العتق، لم يجزه إلا رقبة مؤمنة⁹³

Memerdekakan budak pada kafarat sumpah atau pada masalah lain yang mewajibkan seseorang untuk memerdekakan budak, maka wajiblah memerdekakan budak yang beriman. Ucapan Imam al-Syafi'i r.a. tersebut didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Baihaqi dan Tirmidzi.⁹⁴

⁹² Ibn Qudamah, *Al-Mughniy 'ala Mukhtashar al-Kharqiy*. juz. 8, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), h. 507.

⁹³ Al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz. 7, ..., h. 116

⁹⁴ *Ibid*, lihat juga, Baihaqi, *Sunan al-Kubra li Baihaqi*, juz. 10, cet. 1 (tanpa tempat terbit: Majlis Da'irah al-Ma'arif, 1344), h. 272 dan Muhammad bin 'Isa bin Saurah, *Sunan al-Tirmidzi*, juz. 4, cet. 2, (t.t: Musthafa al-Baqi, 1968) h. 114, Hadits ini juga diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dengan sanad yang berbeda. Hadits ini dipandang shahih oleh al-Baniy, lihat, Muhammad Nashr al-Baniy, *Silsilah al-Hadits Shahih*, juz. 6, cet. 1, (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996), h.402 (hadits no. 2681)

حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن ابن الهاد عن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عن سعيد بن مرجانة عن أبي هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله منه بكل عضو منه عضوا من النار حتى يعتق فرجه بفرجه

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa Imam al-Syafi'i r.a. tidak membolehkan memerdekakan budak yang tidak beriman sebagai kafarat sumpah, ia beralasan kata *raqabah* dalam teks ayat tersebut adalah lafaz *muqayyad*, kata *raqabah* dikaitkan dengan sebutan *mu'minah* seperti pada ayat 92 surat *al-Nisa'* tentang kafarat pembunuhan tidak sengaja. menurutnya kata *raqabah* tersebut ditakhsis oleh ayat 92 surat *al-Nisa'* yang mewajibkan memerdekakan *raqabah mu'minah* sebagai kafarat.

Membebaskan budak artinya melepaskan belenggu perbudakan dan membebaskanya. Jumhur ulama (selain Abu Hanifah r.a.) menetapkan syarat agar budak tersebut adalah seorang muslim. Syarat itu ditarik secara keseluruhan dari kandungan ayat tentang kafarat sumpah yang dikaitkan dengan kafarat pembunuhan dalam al-Qur'an surat *al-Nisa'* ayat 92 (*hendaklah ia memerdekakan budak yang beriman*) dan kafarat *zhihar*.

Abu Malik Kamal bin al-Sayyid Salim, mengatakan:

Kemutlakan dalam persoalan kafarat sumpah tidak bisa disamakan hukumnya dengan persoalan yang lain, karena umumnya *lafaz* pada persoalan ini. Pendapat yang benar adalah yang menyatakan bahwa tidak bisa dilakukannya generalisasi itu, sehingga pendapat Abu Hanifah r.a. yang kuat. Karena itu, tidak ada ketentuan mengenai budak muslim dalam persoalan pembayaran kafarat sumpah.⁹⁵

Ibn Qudamah menyebutkan:

⁹⁵ Abu Malik..., *Shahih Fikih...*, h. 520

أن تكون مؤمنة في ظاهر المذهب وهو قول مالك والشافعي وأبي عبيد. وعن أحمد رواية أخرى أن الذمة تجزئ وهو قول عطاء وأبي ثور وأصحاب الرأي لقول الله تعالى: (فتحرير رقبة) وهذا مطلق فتدخل فيه الكافرة⁹⁶

Budak yang dimerdekakan sebagai kafarat sumpah harus beriman, demikian pendapat Malik, al-Syafi'i dan Abi 'Uбайд. Riwayat yang lain dari Ahmad menyebutkan bahwa *ahl al-dzimmah* dibolehkan sebagai kafarat sumpah, pendapat ini dinyatakan oleh 'Atha', Abu Tsaur dan Ash-hab al-Ra'y karena firman tersebut adalah *lafaz muthlaq* (umum), maka pada setiap kata yang umum tidak terbatas hanya pada satu makna saja.

Al-Rafi'i tidak membolehkan pembayaran segala jenis kafarat dengan memerdekakan budak yang kafir, ia beralasan kata *raqabah* tersebut dihubungkan dengan kata *raqabah mu'minah* pada pembayaran kafarat pembunuhan yang mensyaratkan memerdekakan budak yang beriman. Pendapat ini juga sama dengan pendapat Imam Malik r.a., Imam Ahmad, dan Imam al-Syafi'i r.a. Adapun Imam Hanafi r.a. membolehkannya kecuali pada kafarat pembunuhan.⁹⁷

4. Berpuasa Selama Tiga Hari

Kewajiban membayar kafarat sumpah dengan berpuasa tiga hari adalah pilihan terakhir setelah tiga pilihan di atas tidak mampu di tunaikan. Dalam persoalan puasa

⁹⁶ Ibn Qudamah, *Al-Mughniy 'ala Mukhtashar...*, h. 513

⁹⁷ Abd al-Karim al-Rafi'i, *Syarh al-Kabir*, juz. 9, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 295

sebagai kafarat sumpah, perbedaan pendapat ulama terjadi pada, apakah puasanya harus berturut-turut atau tidak?

Abu Malik Kamal menyebutkan, Abu Hanifah, al-Tsauri dan Ahmad berpendapat bahwa puasa itu harus dilaksanakan secara berturut-turut selama tiga hari. Sedangkan Imam Malik r.a., Imam al-Syafi'i r.a. (pada salah satu pendapatnya⁹⁸), Imam Ahmad (pada satu riwayatnya) dan Ibn Hazm berpendapat bahwa tidak adanya kewajiban berturut-turutnya hari dalam puasa pembayaran kafarat sumpah.⁹⁹ Senada dengan Abu Malik Kamal, Ali al-Shabuni menyebutkan pendapat Imam Malik r.a. dan Imam al-Syafi'i r.a. yang membolehkan puasa tidak wajib berturut-turut.¹⁰⁰

Berkaitan dengan perbedaan pendapat ulama pada masalah menunaikan kafarat sumpah dengan berpuasa tiga hari, Wahbah al-Zuhailiy menyebutkan pendapat ulama kalangan Malik dan Syafi'i sebagai berikut:

فقال المالكية والشافعية في الأظهر عندهم: لا يشترط التتابع، ولكن مستحب، لإطلاق الآية القرآنية: (فصيام ثلاثة أيام: المائدة: 89)¹⁰¹

Ulama dikalangan Malik dan Syafi'i mengatakan bahwa tidak disyaratkan berturut-turut dalam berpuasa tetapi disunnahkan, dengan alasan *lafaz* dari al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89 itu adalah *lafaz muthlaq*.

⁹⁸ Imam al-Syafi'i r.a. berkata: setiap orang yang diwajibkan berpuasa yang tidak di ditetapkan syariatnya dalam al-Qur'an, dibolehkan untuk berpuasa secara berturut atau tidak berturut-turut, karena dikiaskan pada kewajiban meng*qadha* puasa Ramadhan (فعدة من أيام اخر), lihat, Al-Syafi'i, *Al-Umm*, juz. 7, ..., h. 117

⁹⁹ Abu Malik..., *Shahih Fikih*..., h. 521

¹⁰⁰ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan*..., h. 560

¹⁰¹ Wahbah al-Zuhailiy, *Al-fiqh al-Islamiy*..., h. 2584

Dalam masalah puasa sebagai kafarat sumpah ulama madzhab Malik dan Syafi'i berbeda pemahaman pada masalah memerdekakan budak di atas. Adapun pada masalah puasa terlihat bahwa mereka berpegang pada teks yang umum.

Dari keempat pilihan kafarat sumpah di atas, penulis melihat bahwa penyaluran kafarat sumpah berupa *kiswah* dan makanan, mayoritas pendapat para ulama tidak membolehkan penyalurannya kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dengan alasan kafarat merupakan sedekah yang diwajibkan oleh Allah Swt. Berbeda dengan nazar, pemberian sukarela, dan *dam al-tamattu'*. Adapun Abu Tsaur dan ash-Hab al-Ra'iy membolehkan pemberian *kiswah* kepada *dzimmi*.

Kafarat sumpah dengan memerdekakan budak, pada umumnya ulama juga tidak membolehkan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim), namun Abu Hanifah membolehkan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dan juga membolehkan pemberian makanan kepadanya.

Adapun pada pilihan terakhir, perdebatan terjadi pada boleh tidaknya berpuasa dilaksanakan secara berturut-turut. Mayoritas ulama pada masalah ini setuju, puasa dapat dilaksanakan secara tidak berturut-turut.

BAB IV

ANALISIS PEMIKIRAN IBN HAZM TENTANG KAFARAT SUMPAH

Pemikiran Ibn Hazm tentang penyaluran kafarat sumpah, menarik untuk dikaji lebih dalam, karena ia mempunyai pendapat yang berbeda dengan jumhur ulama dalam menggunakan metodologi fiqih dalam ber*istinbath*. Ia dikenal sebagai tokoh pengembang madzhab *Zhâhiri* yang dalam ijtihadnya menolak penggunaan *ra'y* dalam proses penetapan hukum.

Pada bab terdahulu telah dikemukakan beberapa pendapat ulama tentang penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*, sebagian besar ulama tidak membolehkan penyalurannya kepada *ahl al-dzimmah*. Adapun Abu Hanifah r.a. membolehkan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dan juga membolehkan pemberian makanan kepadanya, sedangkan Abu Tsaur dan ashhab al-Ra'y membolehkan pemberian *kiswah* kepada *dzimmiy*.

Sebagai seorang tokoh pembaharu yang tampil dengan pemikirannya sendiri serta mempunyai sistem dan metode pemikiran sendiri pula. Ibn Hazm yang mempunyai keahlian dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan, menjadikannya sebagai seorang mujtahid yang patut diperhitungkan. Sebelum menganalisis ide atau pemikirannya, maka di bawah ini akan dikemukakan terlebih dahulu tentang pendapat Ibn Hazm dalam permasalahan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*.

A. PENDAPAT IBN HAZM TENTANG PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA AHL AI-DZIMMAH (NON-MUSLIM)

Ibnu Hazm berkata:

وَصَفَةُ الْكَفَّارَةِ هِيَ أَنَّ مَنْ حَنَثَ أَوْ أَرَادَ الْحَنْثَ وَإِنْ لَمْ يَحْنِثْ بَعْدَ فَهُوَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ مَا جَاءَ بِهِ النَّصُّ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً وَإِمَّا أَنْ يَكْسُو عَشْرَةَ مَسَاكِينَ وَإِمَّا أَنْ يُطْعِمَهُمْ أَيْ ذَلِكَ فَعَلٌ فَهُوَ فَرَضٌ وَيَجْزِيهِ فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَفَرَضُهُ صِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَا يَجْزِيهِ الصَّوْمُ مَا دَامَ يَقْدِرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْعَتَقِ أَوْ الْكِسْوَةِ أَوْ الْإِطْعَامِ¹

Ibn Hazm menyebutkan, bahwa orang yang melanggar sumpah atau orang yang bersumpah dengan maksud melanggarnya kemudian, wajib membayar kafarat sumpah dengan memilih salah satu di antara, memerdekakan budak, memberi pakaian atau memberi makanan kepada sepuluh orang miskin, jika tidak sanggup melaksanakan salah satu yang disebutkan di atas, maka diwajibkan berpuasa selama tiga hari.

Dalam pernyataan di atas, terlihat pendapat Ibn Hazm tidak berbeda dengan pendapat jumhur ulama yang menyebutkan bahwa kewajiban membayar kafarat sumpah adalah *mukhayyar*.² Karena didasarkan pada dalil al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89, yaitu:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ

Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kafaratnya puasa selama tiga hari, yang demikian itu

¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, juz. 6, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 335

² Kewajiban memilih pada menunaikan kafarat sumpah, yaitu pada memberikan makanan, pakaian, atau memerdekakan budak, sedangkan berpuasa selama tiga hari adalah pilihan terakhir, apabila tidak sanggup melaksanakan salah satu dari tiga pilihan sebelumnya.

pemberian makanan kepada sepuluh orang miskin. Pendapat tersebut juga sama dengan yang dikatakan oleh Malik dan Syafi'i.⁷

Adapun pemberian pakaian (*kiswah*) dibolehkan dari sesuatu yang dikategorikan kepada pakaian, yaitu baju gamis, celana, kerudung, peci, sorban dan lain-lain, karena kata (كسوة) dalam ayat tersebut Allah Swt. bersifat umum, bukan khusus. Ibn Hazm menambahkan, jelaslah maksud Allah Swt. adalah *kiswah* bukan yang lain, maka tidak dibolehkan *takhshish* dengan alasan firman Allah Swt. dalam surat Maryam ayat 64:

“وما كان ربك نسياً” *...dan tidaklah Tuhanmu itu lupa*.⁸

Menurut satu riwayat dari *thariq* Musaddad dari Abd al-Warits al-Tanuriy dari Muhammad bin al-Zabir dari ayahnya, dan dari *thariq* Waqi' dari Sufyan al-Tsauriy dari Asy'ats dari al-Hasan al-Bashriy, ia berkata: dibolehkan memberikan sorban kepada orang miskin sebagai kafarat sumpah. Ini adalah pendapat Sufyan al-Tsauriy, al-Auza'iy, al-Syafi'i, dan Abi Sulaiman.⁹ Berbeda dengan Malik, menurutnya: tidak boleh memberikan pakaian, kecuali pakaian yang biasa digunakan untuk melaksanakan shalat. Ibn Hazm mengatakan pendapat ini tidak ada dalil. Berbeda dengan Abu Hanifah r.a. yang membolehkan pemberian sebuah celana, tetapi ia tidak membolehkan pemberian pakaian berupa sorban saja.¹⁰ Adapun Abu Yusuf tidak membolehkan kalau hanya diberikan celana saja, baginya itu disebut telanjang.¹¹

⁷ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, juz. 1, cet. 1, (Beirut: Dar al-Jayl, 1989), h. 718

⁸ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 343.

⁹ *Ibid*

¹⁰ Syams al-Din al-Sarkhasiy, *Al-Mabsut*, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyah, 1993), h. 153

Menurut Abu Muhammad (Ibn Hazm):

وهذا ليس بشيء لأن الله تعالى لم يقل لنا: أکسوهم مالا يقع عليهم به اسمُ عربيا

Pendapat Abu Hanifah r.a. di atas bukanlah seperti yang dimaksudkan dalam al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89, karena Allah Swt. tidak mengatakan kepada kita "berikanlah pakaian kepada mereka dari sesuatu yang tidak menjadikannya telanjang". Ibn Hazm berhujjah dengan dalil al-Qur'an surat *Maryam* ayat 64: "...dan tidaklah Tuhanmu itu lupa".¹² Maksudnya Allah Swt. yang Maha atas segalanya, tidak pernah lupa dalam menetapkan hukum.

Dari kedua pilihan penyaluran kafarat sumpah di atas, jelas bahwa penyalurannya hanya diperuntukkan kepada sepuluh orang miskin, hal ini sesuai dengan teks al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89, yaitu: "...Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka..."¹³

Ibn Hazm menyebutkan:

ولا يجزى إطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهو قول مالك والشافعي. قال أبو حنيفة وسفيان: يجزىء، وهذا خلاف القرآن وما نعلم أحدا قاله قبل أبي حنيفة.¹⁴

Penerima kafarat sumpah dari makanan dan pakaian (*kiswah*) tidak boleh kurang dari sepuluh orang, ini adalah pendapat Imam Malik r.a. dan Imam al-Syafi'i r.a., sedangkan Abu Hanifah r.a. dan Sufyan membolehkannya. Pendapat ini berbeda dengan

¹¹ *Ibid*

¹² Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 344

¹³ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan ...*, h. 97

¹⁴ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 345

al-Qur'an dan belum ada seorang pun sebelum Abu Hanifah r.a. yang berpandangan demikian.

Terkait dengan orang miskin yang menerima kafarat sumpah, apakah hanya dibolehkan menyalurkan kepada orang miskin yang Islam saja?, Ibn Hazm menyebutkan:

ويجزىء كسوة أهل الذمة وإطعامهم إذا كانوا مساكين، بخلاف الزكاة، لأنه لم يأت ههنا نص بتخصيص المؤمنين. وقد جاء النص في الزكاة: أن تؤخذ من أغنياء المسلمين فتد في فقرائهم.¹⁵

Memberikan pakaian (*kiswah*) dan makanan kepada *ahl al-dzimmah* dibolehkan dengan syarat *ahl al-dzimmah* tersebut orang miskin, Ibn Hazm menyatakan pada masalah penyaluran kafarat sumpah tidak ada *nash* khusus yang menganjurkan memberikannya kepada orang yang beriman. Berbeda dengan zakat yang terdapat *nash* (hadis)¹⁶ untuk memberikannya kepada orang Islam yang *faqir*, yang diambil dari harta orang Islam juga.

Ibn Hazm dalam masalah ini, berpendapat boleh memberikan makanan dan pakaian kepada orang miskin. Ia tidak membatasi pemberian tersebut hanya kepada orang Islam saja tetapi juga bagi orang *ahl al-dzimmah* (non-muslim), karena menurutnya *nash* tentang kafarat sumpah bersifat umum, berbeda dengan zakat, yang terdapat *nash* khusus untuk memberikannya kepada orang Islam.

¹⁵ *Ibid*, h. 344.

¹⁶ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ الْمَكِّيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ... فَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تَأْخُذُ مِنْ أَغْنِيائِهِمْ وَتُرَدُّ فِي فَقَرَائِهِمْ...

Lihat Ahmad ibn Hambal. *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hambal*, juz. 3, cet. 1, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1995), h. 498.

Adapun kafarat sumpah dengan memerdekakan budak, Ibn Hazm memberi komentar sebagai berikut:

ويجزىء في العتق في كل ذلك: الكافر، والمؤمن، والصغير، والكبير، والمعيب، والسالم، والذكر، والأنثى، وولد الزنا،...¹⁷

“Dibolehkan memerdekakan budak yang kafir, beriman, kecil, besar, cacat, sehat, laki-laki, perempuan, anak zina”,...

Ibn Hazm membolehkan pembayaran kafarat sumpah dengan memerdekakan budak yang kafir,¹⁸ *mu'min*, kecil, besar, dan bahkan yang cacat sekalipun. Kelonggaran Ibn Hazm tersebut berdasarkan pada firman Allah Swt. al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89 (وما كان ربك نسياً) dan al-Qur'an surat *Maryam* ayat 64 (أو تحرير رقبة) kata *raqabah* dalam potongan ayat tersebut adalah *muthlaq* dan ia menyatakan bahwa Allah Swt. tidak pernah lupa dalam segala sesuatu.¹⁹ Penetapan hukum tentang boleh memerdekakan budak yang tidak beragama Islam sebagai kafarat sumpah oleh Ibn Hazm sangat beralasan, karena mustahil Allah Swt. itu lupa dalam menetapkan suatu hukum. Dengan kata lain setiap ketetapan Allah Swt. itu sudah tepat karena Allah Swt. tidak mungkin salah dalam menetapkan suatu apapun.

Mengenai budak cacat yang dijadikan sebagai kafarat sumpah, Ibn Rusyd menjelaskan pendapat *ahl al-zhâhir* sebagai berikut:

¹⁷ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 338

¹⁸ Ibn Rusyd menyebutkan, Imam Malik r.a. dan Imam al-Syafi'i r.a. mensyaratkan budak itu harus beriman, sedangkan Abu Hanifah r.a., tidak mensyaratkan memerdekakan budak yang beriman. Sebab-sebab terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka adalah dalam menempatkan *lafaz muthlaq* yang dikaitkan dengan yang khusus dan adanya perbedaan sebab suatu hukum, seperti hukum kafarat sumpah dengan kafarat *zhihar*. Lihat, Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid...*, h. 719-720.

¹⁹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 338

قال أهل الظاهر: ليس ذلك من شرطها. وسبب اختلافهم هل الواجب الأخذ بأقل ما يدل عليه الإسم أو بإسم ما يدل عليه.²⁰

Menurut *Ahl al-Zhâhir*, kesehatan bukan merupakan syarat bagi budak yang dijadikan kafarat sumpah. Ibn Rusyd menyebutkan sebab terjadinya perbedaan pendapat adalah pada kewajiban berpegang dengan petunjuk yang paling kurang dari sebuah nama atau pada nama yang memberi petunjuk kepada sebuah nama.

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa *Ahl al-Zhâhir* berpegang pada *zhâhir nash (muthlaq)*, dalam *nash* disebutkan kata *raqabah* tidak dikaitkan dengan kata lain, ini menunjukkan boleh memerdekakan budak apa saja, meskipun tidak sehat.

Ibn Hazm menanggapi sebuah kasus kafarat yang dinazarkan dengan memerdekakan budak, mereka berhujjah dengan *khavar*²¹ (hadis) dari Rasul Saw. yang kasusnya berbeda dengan kasus *nazar* tersebut. Dalam *khavar* (hadis) disebutkan:

إن القائل، قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم إنه لطم وجهه جارية له وعليّ رقبة أفأعتقها؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم. أين الله؟ قالت: في السماء، قال: من أنا؟ قالت: رسول الله، فقال عليه السلام: أعتقها فإنها مؤمنة... (رواه البخاري ومسلم وابن حبان).²²

²⁰ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid...*, h. 719

²¹ Zikri Darussamin dengan mengutip beberapa pendapat mengemukakan pengertian *khavar* sebagai berikut: *Khavar* menurut bahasa adalah berita, bentuk jama'nya *akhbar*. *Khavar* menurut istilah terdapat perbedaan pendapat: 1. Ada yang mengatakan *khavar* itu sama dengan hadis, sehingga maknanya menjadi sama secara istilah dengan hadis. 2. Ada pula yang berpendapat bahwa *khavar* dipakai untuk segala warta yang diterima dari selain Nabi Muhammad Saw. Orang yang meriwayatkan hadis disebut "*muhaddits*", dan orang yang meriwayatkan sejarahnya dinamai "*akhbariy*" atau "*khavar*". 3. Satu pendapat lainnya mengatakan bahwa *khavar* lebih umum dari pada hadis. Karena kata *khavar* mencakup, segala yang diriwayatkan, baik dari Nabi Muhammad Saw. maupun dari sahabat lainnya. Adapun hadis khusus untuk yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw. saja. Lihat, Zikri Darussamin, *Ilmu Hadis*, cet. 1, (Pekanbaru: Suska Press, 2010), h. 24-25

²² Abi al-Hasan Ali bin Khallaf bin Abd Malik, *Syarh Shahih Bukhari li Ibn Batal*, juz. 10, (Riyadh: Maktabah al- Rusyd, t.th), h. 503

Dalam *khavar* (hadis) di atas diceritakan bahwa seorang yang menampar budaknya yang perempuan, kemudian ia mengatakan “saya mempunyai seorang budak, apakah saya harus bebaskan budak itu” orang tersebut mengadu perihalnya kepada Rasul Saw., lalu Rasul Saw. bertanya: “Allah itu dimana?” ia menjawab: “di langit”, Rasul Saw. bertanya lagi: “siapa saya?” ia menjawab: “Rasul Saw., kemudian Rasul Saw. berkata: “bebaskanlah budak yang beriman!”.

Ibn Hazm berpendapat, bahwa *khavar* (hadis) ini tidak bisa dijadikan *hujjah*, karena dalam *khavar* (hadis) tersebut tidak membahas tentang kafarat sumpah, kafarat *jima'* pada bulan Ramadhan, dan juga kafarat *zihar*. Ibn Hazm menambahkan dalam *khavar* (hadis) di atas, Rasul Saw. tidak mengatakan: “tidak boleh membebaskan budak kecuali yang beriman” (لا تجزىء الا مؤمنة), Rasul Saw. hanya berkata: “bebaskanlah budak yang beriman”.

lebih lanjut Ibn Hazm menyebutkan bahwa, “kami tidak mengingkari dan tidak melarang untuk memerdekakan budak yang beriman, tetapi dalam *khavar* (hadis) tersebut, juga tidak ada larangan untuk memerdekakan budak yang kafir.²³ Sebenarnya *mafhum mukhalafah* dari perintah “bebaskanlah budak yang beriman”, dalam hadis ini, adalah “tidak boleh memerdekakan budak yang tidak beriman”. Ibn Hazm yang berpegang pada *zhahir nash*, menolak penggunaan *mafhum mukhalafah* dalam menetapkan hukum.

Pilihan keempat dalam menunaikan kafarat sumpah adalah berpuasa tiga hari. Kewajiban berpuasa merupakan pilihan terakhir apabila tidak sanggup mengerjakan tiga pilihan di atas. Menurut Imam Malik r.a. dan Imam al-Syafi'i r.a., dalam menunaikan kafarat sumpah dibolehkan berpuasa tiga hari secara tidak berturut-turut, sedangkan Abu Hanifah

²³ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 339.

r.a. mengatakan puasa itu harus dilakukan dengan cara berturut-turut, dengan mengqiyaskan kepada masalah kafarat *zhihâr*, kafarat pembunuhan dan *qira'ah* Ibn Mas'ud (فصيام ثلاثة أيام متتابعات).²⁴

Abu Muhammad (Ibn Hazm) menyatakan keheranannya kepada kalangan madzhab Malikiyah yang mengqiyaskan kata *raqabah* pada kafarat sumpah kepada masalah kafarat pembunuhan yang mensyaratkan memerdekakan budak yang *mu'minah*, sedangkan kalangan madzhab Hanafiyah tidak mengqiyaskan memerdekakan budak kepada kafarat pembunuhan yang tidak disengaja, tetapi pelaksanaan puasa pada kafarat sumpah diqiyaskan pada masalah kafarat pembunuhan tidak sengaja dan *zhihâr* yang wajib dilaksanakan dengan cara berturut-turut, sedangkan kalangan Malikiyah tidak mengqiyaskan masalah puasa kafarat sumpah kepada kafarat pembunuhan dan *zhihâr*.²⁵

Dalam pemikiran ushul fikih Ibn Hazm, pedoman literalis dalam memahami hukum Islam yang bersumber dari *nash* al-Qur'an maupun hadis merupakan hal yang tak dapat ditawar-tawar lagi, dengan kata lain, al-Qur'an dan hadis merupakan sumber dari segala sumber bagi Ibn Hazm. Ibn Hazm menetapkan bahwa al-Qur'an adalah kalamullah yang jelas dan nyata bagi umat ini, maka barang siapa yang berkehendak untuk mengetahui syari'at-syari'at Allah Swt., dia akan menemukannya secara terang dan nyata, diterangkan oleh al-Qur'an sendiri, atau oleh keterangan nabi dalam hadis yang shahih.

Berdasarkan pada keterangan ini, maka Ibn Hazm menyatakan bahwa al-Qur'an dari segi bayannya terbagi kepada tiga bagian:

²⁴ Wahbah al-Zuhaili, menyebutkan bahwa ayat dengan *qira'ah* tersebut sudah dinasakhkan oleh ayat (فصيام ثلاثة أيام), lihat, Wahbah al-Zuhaili, *Al-fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, juz. 4, cet. 4, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 2585

²⁵ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 345

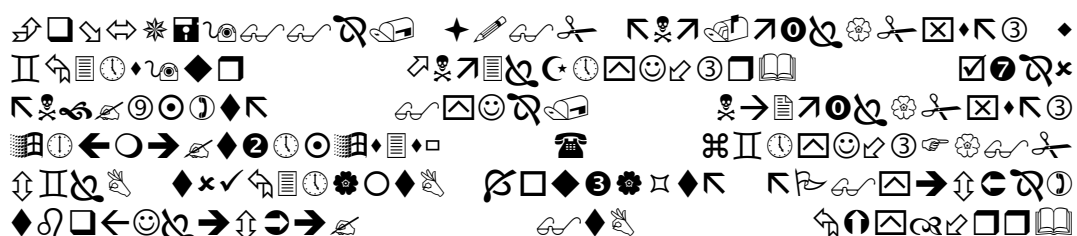
1. Jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan bayan lagi baik dari al-Qur'an maupun hadis.
2. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al-Qur'an sendiri.
3. *Mujmal*, yang penjelasannya diterangkan oleh al-Sunnah (hadis).

Bagian pertama yang terang dan jelas dengan sendirinya, banyak terdapat dalam al-Qur'an. Bahkan dalam al-Qur'an terdapat ayat yang menjelaskan maksud al-Sunnah.²⁶

Bagian kedua, yaitu yang memerlukan penjelasan lagi, maka ayat-ayat yang disebut secara *mujmal* pada suatu tempat, diberi penjelasannya dengan ayat-ayat di tempat lain, seperti dalam ayat-ayat mengenai thalaq.²⁷

Bagian yang ketiga ialah ayat-ayat yang *mujmal* yang diberi penjelasannya oleh al-Sunnah. Ayat-ayat semacam ini banyak terdapat dalam al-Qur'an, seperti zakat disebut dalam al-Qur'an secara *mujmal*, kemudian perinciannya diterangkan oleh al-Sunnah. Demikian pula halnya dengan ayat-ayat tentang shalat, haji, dan lain-lain.²⁸

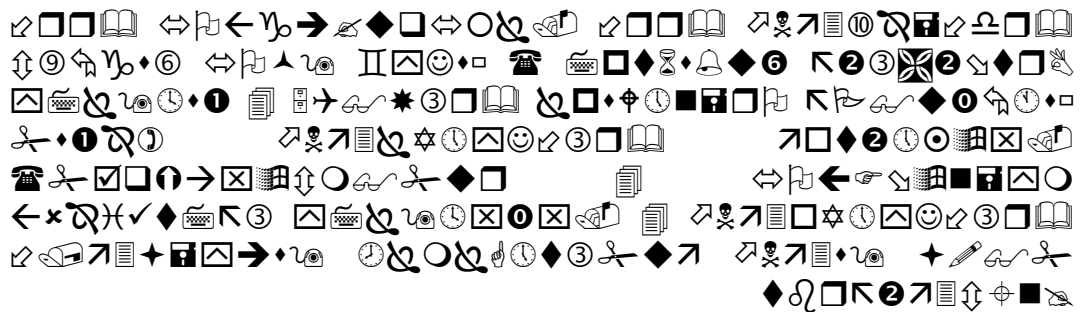
Bertolak dari pemikiran Ibn Hazm yang telah diuraikan di atas, maka ijtihad Ibn Hazm terhadap permasalahan kafarat sumpah, menurut zhahir *nash* hukumnya sudah jelas dan nyata, tidak perlu dikiaskan lagi. Dalam al-Qur'an surat al-Maidah ayat 89 Allah Swt. berfirman:



²⁶ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, juz. 1, (Beirut: Dar al-Kuthub al-Ilmiyyah, 1985), h. 82

²⁷ Penjelasan ayat-ayat tentang thalaq banyak terdapat dalam al-Qur'an, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 227-231, 237, dan 241, surat al-Ahzab ayat 49, dan juga dijelaskan lagi dalam surat al-Thalaq.

²⁸ Ibn Hazm, *Al-Ihkam*..., h. 82



Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, Maka kafarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi Makan sepuluh orang miskin, Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).²⁹

Dalam ayat tersebut jelas bahwa, kewajiban menunaikan kafarat sumpah merupakan konsekwensi terhadap pelanggaran sumpah³⁰ yang dilakukan oleh seseorang, tidak ada perbedaan pendapat ulama terkait persoalan kewajiban membayar kafarat. Semua sepakat bahwa kafarat sumpah itu bersifat *mukhayyar*. Perbedaan pendapat ulama terjadi dalam memahami dan memposisikan kata *raqabah* dan *masâkin* sebagai *lafaz muthlaq* atau *muqayyad*.

Jumhur ulama mengatakan bahwa kata *raqabah* adalah *lafaz muthlaq* tetapi ia dikaitkan dengan *mu'minah* yang terdapat dalam surat *al-Nisa'* ayat 92 tentang pembayaran kafarat pembunuhan tidak sengaja, sehingga hukum pembayaran kafarat

²⁹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan ...*, h. 97

³⁰ Sumpah yang mempunyai konsekwensi kafarat adalah sumpah *mun'aqadah* (sumpah yang terikat) dan *ghamus* (sumpah dusta). Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini, pertama, pendapat jumhur ulama *madzhab* Hanafi, Maliki dan Hambali mengatakan, tidak dikenakan kafarat sumpah tetapi diwajibkan untuk bertaubat, kedua, pendapat kalangan *madzhab* Syafi'i dan Ibn Hazm yang mengatakan tetap berlaku kafarat sumpah. Adapun sumpah *laghwu* (sumpah yang terucap tanpa diniatkan untuk sumpah), jumhur ulama berpendapat tidak dikenai kafarat sumpah. Lihat, Abu Malik Kamal bin Al-Sayyid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), h. 503-505

sumpah dalam memerdekakan budak, haruslah dengan budak yang beriman.³¹ Adapun Ibn Hazm membolehkan pembayaran kafarat sumpah dengan memerdekakan budak yang kafir³² (non-muslim), orang yang beriman, anak kecil, orang dewasa, dan bahkan yang cacat sekalipun. Kelonggaran Ibn Hazm tersebut berdasarkan dua alasan: *pertama*, firman Allah Swt. dalam al-Qur'an surat *al-Maidah* ayat 89 (أو تحرير رقبة) kata *raqabah* dalam potongan ayat tersebut adalah *muthlaq* tidak boleh dikaitkan dengan yang lain, *kedua*, al-Qur'an surat *Maryam* ayat 64 (وما كان ربك نسياً), dan ia menyatakan bahwa Allah Swt. tidak pernah lupa dalam segala sesuatu.³³

Penetapan hukum tentang boleh memerdekakan budak yang tidak beragama Islam (non-muslim) sebagai kafarat sumpah oleh Ibn Hazm sangat beralasan, karena mustahil Allah Swt. Itu lupa dalam menetapkan suatu hukum. Dengan kata lain setiap ketetapan Allah Swt. itu sudah tepat karena Allah Swt. tidak mungkin salah dalam menetapkan suatu apapun.

Menurut *zhahir nash*, memberikan pakaian (*kiswah*) dan makanan kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) dibolehkan dengan syarat *ahl al-dzimmah* tersebut orang miskin, Ibn Hazm menyatakan bahwa, tidak ada *nash* khusus yang menganjurkan memberikannya

³¹ Al-Rafi'i tidak membolehkan pembayaran segala jenis kafarat dengan memerdekakan budak yang kafir, ia beralasan kata *raqabah* tersebut dihubungkan dengan kata *raqabah mu'minah* pada pembayaran kafarat pembunuhan yang mensyaratkan memerdekakan budak yang beriman. Pendapat ini juga sama dengan pendapat Imam Malik r.a., Imam Ahmad, dan Imam al-Syafi'i r.a. Adapun Imam Hanafi r.a. membolehkannya kecuali pada kafarat pembunuhan. Lihat, Abd al-Karim al-Rafi'i, *Syarh al-Kabir*, juz. 9, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), h. 295.

³² Ibn Rusyd menyebutkan, Imam Malik r.a. dan Imam al-Syafi'i r.a. mensyaratkan budak itu harus beriman, sedangkan Abu Hanifah r.a., tidak mensyaratkan memerdekakan budak yang beriman. Sebab-sebab terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka adalah dalam menempatkan *lafaz muthlaq* yang dikaitkan dengan yang khusus dan adanya perbedaan sebab suatu hukum, seperti hukum kafarat sumpah dengan kafarat *zhihar*. Lihat, Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid...*, h. 719-720.

³³ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 338

kepada orang yang beriman. Berbeda dengan zakat yang terdapat *nash* (hadis) khusus yang memerintahkan untuk dibagi-bagikan kepada orang Islam yang *faqir*.

1. Perbandingan Pendapat Abu Hanifah r.a. dengan Ibn Hazm Tentang Penyaluran Kafarat Sumpah Kepada *Ahl al-Dzimmah*

Ibn Hazm dan Imam Abu Hanifah r.a.³⁴ dalam hal pembayaran kafarat sumpah mempunyai kesamaan pendapat, keduanya membolehkan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Padahal kedua tokoh ini, mempunyai metodologi yang berbeda dalam melakukan fatwa.

Syamsuddin al-Sarkhasiy dalam kitabnya *Al-Mabsûth*, menyebutkan:

أن إطعام فقراء أهل الذمة في الكفارة يجوز في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
خلافًا لأبي يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى.³⁵

Abu Hanifah dan Abu Muhammad r.a. berpendapat bahwa memberikan makanan sebagai kafarat kepada orang *ahl al-dzimmah* yang fakir dibolehkan, hal ini berbeda dengan Abu Yusuf dan Imam al-Syafi'i r.a.³⁶ Demikian juga dengan Imam Malik r.a. tidak membolehkan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*.³⁷

³⁴ Abu Hanifah An- Nu'man bin Tsabit bin Zhuta Al-Tamimiy, lahir di Kuffah tahun 80 H dan wafat di Baghdad pada tahun 150 H. Madzhab Hanafi merupakan madzhab yang paling tua di antara empat madzhab Ahli Sunnah wal Jama'ah yang populer. Madzhab ini dinisbahkan kepada Imam Abu Hanifah r.a. lihat, Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh al-Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*, terj. Nadiyyah Hawari, cet. 1, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 172

³⁵ Syamsuddin al-Sarkhasiy, *Al-Mabsûth*, Juz. 7, cet. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 151

³⁶ Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz. 7, cet. 1, (Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 115

³⁷ Imam Sahnun, *Al-Mudawwanah al-Kubra*, Juz. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), h. 593

Ibn Rusyd dalam kitabnya menjelaskan tentang sebab-sebab perbedaan pendapat dikalangan ulama terhadap pemberian makanan kepada orang miskin sebagai kafarat sumpah, “apakah disyaratkan beragama Islam atau tidak?”. Ketika mendengar pemberitaan bahwa bersedekah kepada orang non-muslim diberikan pahala, maka muncul dua pendapat:

1. Bagi orang yang menyamakan kafarat dengan zakat yang diwajibkan bagi orang Islam, maka orang miskin yang menerima kafarat tersebut disyaratkan pula beragama Islam.
2. Bagi orang yang menyamakan kafarat dengan sedekah *tatawu'* (sukarela), maka dibolehkan pembayaran kafaratnya kepada orang non-muslim.³⁸ Penulis berpandangan bahwa pendapat Abu Hanifah di atas, adalah didasari pada pendapat kedua ini.

Adapun Ibn Hazm berdasarkan zhahir *nash*, ia berpendapat bahwa kebolehan memberikan pakaian dan makanan kepada *ahl al-dzimmah* dengan syarat orang tersebut miskin, ia beralasan tidak ada *nash* khusus yang mengharuskan memberikannya kepada orang beriman. Berbeda dengan zakat, yang memerintahkan untuk mengambilkannya dari orang Islam dan didistribusikan kepada orang Islam juga.³⁹

Pembayaran kafarat sumpah dengan cara memerdekakan budak, Abu Hanifah r.a. tidak mensyaratkan budak yang beriman sebagai sasaran kafarat sumpah, demikian juga Ibn Hazm.

³⁸ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid...*, h. 719

³⁹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi ...*, h. 344

Sebab terjadinya perbedaan pendapat dalam masalah ini adalah pada penempatan lafaz *muthlaq* (*raqabah*) yang dikaitkan dengan hukum yang lain, padahal ia berbeda sebab, seperti hukum kafarat sumpah dengan kafarat *zihar* yang mewajibkan memerdekakan budak yang beriman (*raqabatin mu'minatin*). Terhadap yang mengkaitkan lafaz *muthlaq* kepada *muqayyad*, maka wajib memerdekakan budak yang Islam seperti pada kafarat *zihar*. Dan bagi yang tidak memalingkan lafaz *muthlaq* kepada *muqayyad*, maka ia beramal pada kata yang umum (*muthlaq*).⁴⁰ Pendapat terakhir ini yang pegang oleh Abu Hanifah r.a.

Dalam persoalan ini Ibn Hazm memberi komentar bahwa firman Allah Swt. تحرير رقبة (memerdekakan budak), kata *raqabah* tersebut tidak ditakhsish oleh kata *raqabah* lain, yang menunjukkan kepada *raqabah* yang *mu'minah*. Ibn Hazm menambahkan bahwa “Allah tidak pernah lupa dalam segala sesuatu” (وما كان ربك نسيا. مريم: 64).⁴¹ Demikianlah Ibn Hazm, ia hanya melihat pada zhahir *nash* saja.

Perbandingan *manhaj* Imam Abu Hanifah r.a. dan Ibn Hazm dalam meng-*istinbath* hukum.⁴²

NO	Imam Abu Hanifah r.a.	Ibn Hazm
1	Al-Qur'an, merupakan sumber utama syari'at dan kepadanya dikembalikan semua hukum	Al-Qur'an, merupakan dasar syari'at pertama yang kekal sampai hari kiamat dan al-Qur'an bisa menjelaskan sendiri hukum yang ada di dalamnya.
2	Sunnah, sebagai penjelas kandungan al-Qur'an, menjelaskan yang global	Sunnah, kalangan <i>madzhab zhahiri</i> membagi sunnah menjadi dua, yaitu hadis

⁴⁰ Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid...*, h. 720

⁴¹ Ibn Hazm, *Al-Muhalla bi*, h. 338

⁴² Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh al-Tasyri'*..., h. 176-177 dan 203-205

	dan alat dakwah bagi Rasul Saw. dalam menyampaikan risalah Tuhannya	<i>mutawatir</i> dan hadis <i>ahad</i> . Keduanya menurut <i>Zhahiriyah</i> wajib diamalkan dan diyakini
3	Qaul sahabat, karena mereka hidup satu zaman dengan Rasul Saw., lebih memahami sebab turunnya ayat, kesesuaian setiap ayat dan hadis, dan merekalah yang membawa ilmu Rasul Saw. kepada umatnya	<i>Ijma'</i> , tepatnya <i>ijma'</i> pada zaman sahabat saja, sebab itulah yang mungkin terjadi
4	Qiyas, penggunaan qiyas dilakukan ketika tidak ada <i>nash</i> al-Qur'an, sunnah atau qaul sahabat	<i>Istishab</i> , maksudnya adalah menetapkan hukum yang ada <i>nash</i> nya sampai ada dalil dari <i>nash</i> yang mengubahnya. Ulama madzhab zhahiri mengatakan bahwa pada dasarnya segala sesuatu hukumnya mubah, kecuali jika ada <i>nash</i> yang mengharamkannya.
5	<i>Al-Istihsan</i> , yaitu meninggalkan qiyas <i>zhahir</i> dan mengambil hukum yang lain, karena qiyas <i>zhahir</i> terkadang tidak dapat diterapkan dalam sebagian masalah	
6	<i>Ijma'</i> , menjadi <i>hujjah</i> berdasarkan kesepakatan ulama walaupun mereka berbeda pendapat, apakah <i>ijma'</i> ini pernah ada setelah Rasul Saw.	
7	<i>Al-'Urf</i> , (adat/kebiasaan), yaitu perbuatan yang sudah menjadi kebiasaan kaum muslimin dan tidak ada <i>nash</i> nya, baik dari al-Qur'an, sunnah, atau perbuatan sahabat, yaitu berupa adat yang baik, serta tidak bertentangan dengan <i>nash</i> sehingga dapat dijadikan <i>hujjah</i>	

2. *Al-Mashlahah* dalam Pandangan Ibn Hazm

Al-Mashlahah berasal dari kata "*shalaha*" yaitu perubahan dari *fi'il mādhi* ke *mashdar*, secara arti kata berarti "baik, manfa'at, atau terlepas dari padanya kerusakan".⁴³

'Izz ad-Dîn ibn 'Abd al-Salâm sebagaimana yang dikutip oleh al-Munawwar menyatakan

⁴³ Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, jilid. 2 ..., h. 516.

bahwa kata yang sama atau hampir sama maknanya dengan kata *al-mashlahah* adalah kata *al-khair* (kebaikan), *al-naʿu* (manfaat) *al-hasanah* (kebaikan), sedangkan kata yang sama dengan kata *al-mafsadah* adalah *al-syarr* (keburukan), *al-dharr* (bahaya), dan kata *al-sayyi'ah* (keburukan). Al-Qur'an sendiri selalu menggunakan kata *al-hasanah* untuk menunjukkan pengertian *al-mashlahah* dan kata *al-sayyi'ah* untuk menunjukkan pengertian *al-mafsadah*.⁴⁴

Dalam mengartikan *mashlahah* secara defenitif terdapat perbedaan rumusan dikalangan ulama yang kalau dianalisis ternyata hakikatnya sama.

Al-Ghazâli menjelaskan bahwa menurut asalnya *mashlahah* itu berarti sesuatu yang mendatangkan manfaat (keuntungan) dan menjauhkan mudharat (kerusakan), namun hakikat dari *mashlahah* adalah memelihara tujuan syara'. Sedangkan tujuan syara' dalam menetapkan hukum itu ada lima, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁴⁵

Al-Khawarizmi memberikan defenisi yang hampir sama dengan defenisi al-Ghazali, yaitu:

المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق

“Memelihara tujuan syara’ (dalam menetapkan hukum) dengan cara menghindari kerusakan dari manusia.”⁴⁶

⁴⁴ Said Agil Husein al-Munawar, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, (Malang: Unisma, 2001), h. 32-33.

⁴⁵ Abu Hamîd Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, juz. 2, (Madinah: t.p, t.th), h. 481-482.

⁴⁶ Muhammad ibn ‘Ali al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl ila tahqîq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushûl*, juz. 2. cet. I, (Riyâdh: Dâr al-Fadhîlah, 1421 H), h. 990

Defenisi ini memiliki kesamaan dengan defenisi al-Ghazâli dari segi arti dan tujuan, karena menolak kerusakan itu mengandung arti menarik kemanfaatan, dan menolak kerusakan itu mengandung arti menarik kemanfaatan, dan menolak kemaslahatan berarti menarik kerusakan.

'Izz ad-Dîn ibn 'Abd al-Salâm sebagaimana yang dikutip oleh Amir Syarifuddin memberikan arti *mashlahah* dalam bentuk hakikinya dengan "kesenangan dan kenikmatan". Sedangkan bentuk majazinya adalah "sebab-sebab yang mendatangkan kesenangan dan kenikmatan" tersebut. Arti ini didasarkan bahwa pada prinsipnya ada empat bentuk manfaat, yaitu kelezatan dan sebab-sebabnya serta kesenangan dan sebab-sebabnya.⁴⁷

Al-Syâthibi mengartikan *mashlahah* itu dari dua pandangan, yaitu dari segi terjadinya *mashlahah* dalam kenyataan dan dari segi tergantungnya tuntutan syara' kepada *mashlahah*. Dari segi terjadinya *mashlahah* dalam kenyataan, berarti:

ما يرجع الى قيام حياة الإنسان وتمام عيشته ونيله ما تقتضيه اوصافها الشهواتية والعقلية على الاطلاق.

"Sesuatu yang kembali pada tegaknya kehidupan manusia, sempurna hidupnya, tercapai apa yang dikehendaki oleh sifat syahwati dan aqlinya secara muthlak".

Sedangkan dari segi tergantungnya tuntutan syara' kepada *mashlahah*, yaitu kemaslahatan itu merupakan tujuan dari penetapan hukum syara'.⁴⁸

Dari beberapa defenisi tentang *mashlahah* dengan rumusan yang berbeda tersebut dapat disimpulkan bahwa *mashlahah* itu adalah sesuatu yang dipandang baik

⁴⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid. 2, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 324.

⁴⁸ Al-Syâthibi, *al-Muwâfaqât*, juz. 2, (t.t: Dâr Ibn 'Affân, t.th), h. 44-46.

oleh akal sehat karena mendatangkan kebaikan dan menghindari keburukan (kerusakan) bagi manusia, sejalan dengan tujuan syara' dalam menetapkan hukum.

Dari kesimpulan tersebut terlihat adanya perbedaan antara *mashlahah* dalam pengertian bahasa (umum) dengan *mashlahah* dalam pengertian hukum atau syara'. Perbedaannya terlihat dari segi tujuan syara' yang dijadikan rujukan. *Mashlahah* dalam pengertian bahasa bermuara pada tujuan mencari kebutuhan manusia dan karenanya mengandung pengertian untuk pemenuhan syahwat atau hawa nafsu. Sedangkan pada *mashlahah* dalam artian syara' yang menjadi titik bahasan dalam ushul fiqih, yang selalu menjadi ukuran dan rujukannya adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Tanpa melepaskan tujuan pemenuhan kebutuhan manusia.

Usaha keras ulama terdahulu berikut dengan karya-karya monumentalnya mencoba menjelaskan *mashlahah* dengan berbagai sarana, demi terwujudnya kedamaian dimuka bumi, meskipun dalam perjalanannya sering kali kita temui kontradiksi antar ulama dalam mewacanakan *mashlahah* tersebut. Menariknya melalui perbedaan ini justru keberagaman ide dan gagasan metodologi para intelektual semakin terasah, bahkan mendapatkan perhatian lebih lantaran keberagaman sarana menuju satu tujuan yang disebut sebagai *mashlahah*.

Kelompok pewaris paham zhahiri mengingkari metodologi inferensi (simpulan) hukum melalui *'illat* atau *hikmat* dibalik ayat, juga mengingkari *qiyâs*. Dalam banyak perkara, kebijakan dan hukum-hukum yang diterapkan tidak relevan dikonsumsi dengan perkembangan zaman. Adapun nilai positif dari golongan ini yang dipelopori oleh Ibn Hazm, keteguhan mereka mematuhi perintah-perintah dan larangan yang termuat dalam teks, gigih mencari kebenaran sesuai dalil, meninggalkan hal-hal yang tidak bersifat

praktis. Juga menolak segala bentuk *taqlid*. Banyak ulama ushul diantaranya, al-Syâthibi, al-Ghazali, al-Qurafi, Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim, menyatakan bahwa Allah SWT., tidaklah menetapkan suatu hukum kecuali berdasarkan kemashlahatan hambanya. Nilai positif yang diberikan kelompok ini adalah dapat diaplikasikan dalam kehidupan, tanpa mempersulit, dan lebih ramah dalam bermu'amalah.⁴⁹

Dari beberapa teori tentang *mashlahah* di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam pandangan Ibn Hazm tidak ditemukan adanya penggunaan teori *mashlahah* sebagai landasan dalam penetapan hukum, hal ini sangat beralasan, mengingat Ibn Hazm menolak penggunaan *ra'y* dan *ta'lil* dalam metode *istinbath*nya. Dalam masalah kafarat sumpah, Ibn Hazm membolehkan penyalurannya kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim), namun dalam pendapat tersebut terdapat nilai *mashlahah* yaitu, tujuan hukum Islam secara umum adalah untuk mencapai kemashlahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial.

Kemashlahatan adalah tujuan dibentuknya hukum, dan akan tercapai bila *kulliyât al-khamsah* dalam jagat raya ini terjaga, maka mashlahat sama halnya sebuah nilai (norma) baik dari segi defenitif ataupun aplikatif, jika nilai tersebut yang mendasari terbentuknya sebuah pemikiran, maka nilai ini tidak terlepas dari lima nilai (*kulliyat al-Khamsah*) yang juga mendasari bagian *maqâshid*, maka konsep norma ini pun dapat diterapkan dalam *kulliyât al-khamsah*, dari itu penjagaan terhadap *kulliyât al-khamsah* dinamakan nilai parasarana (*qîmah al-wasîlah*) yang bertujuan pada satu titik yaitu mashlahat, dan mashlahat inilah yang kemudian disebut dengan nilai tujuan (*qîmah al-ghaiyyah*). Menurut

⁴⁹ Yusuf al-Qardhawi, *Dirâsah fi Fiqhi Maqashid asy-Syari'ah baina al-Maqâshid al-Kulliyât wa al-Nusus al-Juziyyah*, cet. 2, (Kairo: Dâr asy-Syuruq, 2007), h. 217

Dr.Fahmi Ulwan, meruntutkan nilai dalam *maqâshid*, dimulai dari *dharuriyât*, kemudian *hajiyât* dan *tahsiniyât*.⁵⁰

B. TINJAUAN UMUM TENTANG *MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH*

Tujuan hukum Islam menjadi arah setiap perilaku dan tindakan manusia dalam rangka mencapai kebahagiaan hidupnya dengan mentaati semua hukum-hukum-Nya. Manusia merupakan bagian terbesar dari penciptaan Allah, karena manusia mempunyai kemungkinan untuk menerima peradaban dan kebudayaan (*al-tamaddun*). Dengan demikian, tidaklah Allah mengutus rasul-rasul-Nya dan menurunkan wahyu-wahyu-Nya selain untuk menegakkan keteraturan manusia. Tujuan penciptaan ini dinyatakan dalam al-Qur'an dalam surat al-Hadid ayat 25.

Sementara itu, di dalam al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam, tidak memuat pengaturan-pengaturan yang terperinci tentang ibadah dan muamalah. Dari 6360 ayat al-Qur'an hanya terdapat 368 ayat yang berkaitan dengan aspek-aspek hukum.⁵¹ Hal ini mengandung arti bahwa sebagian besar masalah-masalah hukum dalam Islam, oleh Allah hanya diberikan dasar-dasar atau prinsip-prinsip dalam al-Qur'an. Berangkat dari dasar atau prinsip ini, dituangkan pula oleh Nabi Muhammad penjelasan melalui hadis-hadisnya. Berdasarkan atas dua sumber inilah kemudian, aspek-aspek hukum terutama aspek *muamalah* dikembangkan oleh ulama dengan mengembangkan pokok atau prinsip yang terdapat dalam dua sumber ajaran Islam dengan mengaitkannya dengan tujuan hukum Islam (*maqashid al-syariah*).

⁵⁰ Fahmi Ulwan, *Al-Qayyim al-Dharuriyah wa Maqâshid al-Tasyri'i al-Islâmi*, (t.t.: Haiat al-'Ashriyat al-Qasamah li al-Kitab, 1989), h. 91-105

⁵¹ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1984), h. 7

Allah sebagai pembuat hukum tidak sia-sia dalam berbuat sesuatu, setiap aturan hukum yang dibuat-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia. Kajian mengenai tujuan ditetapkan hukum Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang ushul fiqh. Kajian ini disebut dengan *maqashid al-syari'ah*, karena dari segi bahasa *maqashid al-syari'ah* maknanya adalah tujuan disyariatkannya hukum Islam.

Pengetahuan tentang tujuan hukum harus dimiliki oleh seorang mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum Islam serta untuk menjawab persolan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an maupun Sunnah.⁵²

1. Pengertian *Maqâshid al-Syarî'ah*

Secara bahasa, *maqashid al-syariah* terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *syariah*. *Maqashid* adalah bentuk jama' dari *maqshid* yang berarti kesengajaan atau tujuan.⁵³ *Syari'ah* berasal dari "*syara'a al-syal*" dan "*al-syari'ah*" dengan arti: menjelaskan sesuatu. Atau ia diambil dari "*al-syir'ah*" dan "*al-syari'ah*" dengan arti; tempat sumber air yang tidak pernah terputus dan orang yang datang ke sana tidak memerlukan adanya alat.⁵⁴ Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan.⁵⁵

Jika diteliti arti *syari'ah* secara bahasa di atas, dapat dikatakan bahwa terdapat keterkaitan makna antara *syari'ah* dan air dalam arti keterkaitan antara cara dan tujuan.

⁵² Fathurrahman Djaril, *Filsafat Hukum Islam I*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 124

⁵³ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, (Kairo: Dar al-ma'arif, 1119 H), h. 3642

⁵⁴ Lihat tema "*syara'a*" dalam "*Mu'jam al-Fazh al-Qur'an al-Karim*, juz.2, (Kairo: Majma' Al-Lughah) hlm 13

⁵⁵ Fazlurrahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), h. 140

Sesuatu yang hendak dituju tentu merupakan sesuatu yang amat penting. Syariah merupakan cara atau jalan, sedangkan air adalah sesuatu yang hendak dituju. Pengaitan syariat dengan air dalam pengertian bahasa ini, dimaksudkan untuk memberikan penekanan pentingnya syari'at dalam memperoleh sesuatu yang penting.⁵⁶

Adapun makna Syariat menurut istilah adalah Segala titah Allah yang berhubungan dengan tingkah laku manusia di luar yang mengenai akhlak. Dengan demikian syariah itu adalah nama bagi hukum-hukum yang bersifat amaliah⁵⁷. Menurut Mahmud Syaltut seperti dikutip oleh Moh Dahlan, syari'ah adalah hukum-hukum dan aturan-aturan yang telah ditetapkan Allah yang ditujukan bagi segenap Hanba-Nya untuk diikuti⁵⁸.

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, bahwa kata syariat tersebut mengandung dua arti: yakni: a). Seluruh agama yang mencakup akidah, ibadah, adab, akhlak, hokum dan mu'amalah. Dengan kata lain syari'at mencakup *ushul* dan *furu'*, akidah dan amal, serta teori dan aplikasi. Ia mencakup seluruh sisi keimanan dan akidah (Tuhan, Nabi dan *sami'iyat*). Sebagaimana ia pun mencakup sisi lain seperti ibadah, muamalah dan akhlak serta dirangkum dalam al-Qur'an dan al-sunnah untuk kemudian dijelaskan oleh ulama akidah, fikih dan akhlak. b). Sisi hokum amal di dalam agama. Seperti ibadah dan muamalah yang mencakup hubungan sesama dan ibadah kepada Allah. Serta mencakup

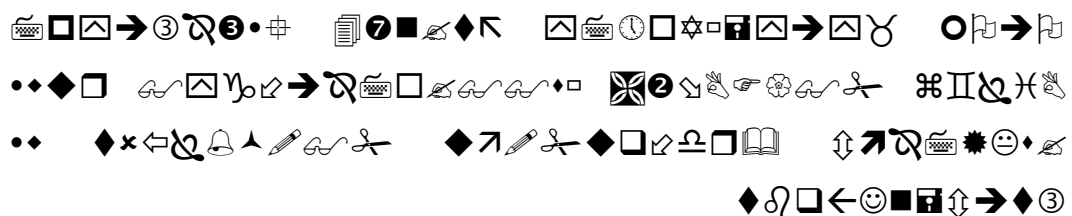
⁵⁶ Asafri Jaya Bakri, *Maqashid syari'ah menurut Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 63

⁵⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, jilid I, (Jakarta: Kencana Prenada media Group, 2009), h. 2

⁵⁸ Moh Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im; Epistimologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.84

juga urusan keluarga (*al-akhwal al-syakhsyah*), masyarakat, umat, Negara, hukum dan hubungan luar negeri.⁵⁹

Asafri Jaya Bakri⁶⁰ menjelaskan bahwa pada periode-periode awal, syari'ah merupakan *al-nusus al-muqaddasah* dari al-Qur'an dan Sunnah yang mutawatir yang sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Muatan syari'ah dalam pengertian ini mencakup aqidah, 'amaliyah dan khuluqiyah. Seperti firman Allah dalam surat al-Jatsiyah ayat 18



"Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

Namun kemudian, penggunaannya dikhususkan kepada hukum-hukum amaliyah. Pengkhususan ini dilakukan karena 'agama' (*samawi*) pada prinsipnya adalah satu, berlaku secara universal dan ajaran aqidahnya pun tidak berbeda dari satu rasul yang satu dengan yang lainnya, yaitu tauhid, sedangkan syari'at hanya berlaku untuk masing-masing umat sebelumnya. Dengan demikian syariat lebih khusus dari agama.⁶¹

⁵⁹ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah fi al-maqashid al-syari'ah*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), h. 16-17

⁶⁰ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah; Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 61

⁶¹ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqh*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), cet. Ke-3, h. 38

Sedangkan makna *maqashid al-syariah* menurut istilah, ada beberapa pengertian yang dikemukakan ulama, diantaranya, menurut al-Syatibi⁶² *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah, yang berintikan kemaslahatan umat manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat.⁶³

Menurut Yusuf al-Qaradhawi *maqashid al-syariah* adalah:” Tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia. Baik berupa perintah, larangan, dan mubah. Untuk individu, keluarga, jamaah, dan umat.⁶⁴

Menurut satria Efendi, *maqashid al-syari’ah* berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah’ sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.⁶⁵

Maqâshid al-syari’ah menurut Abdul Wahab Khalaf, adalah tujuan umum Syari’ dalam mensyariatkan hukum-hukumnya ialah mewujudkan kemaslahatan manusia dengan menjamin hal-hal yang *dharuri* (kebutuhan pokok) bagi mereka, pemenuhan kebutuhan-kebutuhan mereka (*hajiyyat*) dan kebaikan-kebaikan mereka (*tahsiniyyat*).⁶⁶

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa *maqashid al-syari’ah* ditujukan untuk kemaslahatan umat manusia dan menghindari

⁶² Syatibi memiliki nama lengkap Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi al-Syatibi. Latar belakang nasab dan kehidupan keluarganya serta tahun kelahirannya belum banyak diketahui. Ia wafat tahun 790 H, karya gemilangnya adalah kitab *al-muwafaqat* dan *al-I’tisham*. Lihat. Abi al-Fadhil ‘Abd al-Salam ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Karim, *al-Imam al-Syatiby wa Manhaj al-Tajdidy fi Ushul al-Fiqh*, (Kairo: al-Maktabah al-Islamiyah, 2001. h. 7

⁶³ Syatibi, *al-Muwafaqat*, jilid 2, (Saudi Arabia: Dar Ibn Affan, 1997), h. 9

⁶⁴ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari’ah*, terj.Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), h.17

⁶⁵ Satria Efendi, M. Zein, *Ushul Fiqh..*, h. 233

⁶⁶ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Muh. Zuhri, (Semarang: Toha Putra, 1994), h. 310

kemudahan (*jalb al-mashalih wa dar al-mafasid*), baik secara individual maupun kolektif. Kemaslahatan tersebut dapat berupa kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi.

Penerapan syariat Islam pada era modern menuntut kepada pemahaman syariat, bukan hanya pada tataran simbolik saja. Tetapi harus digali kepada tingkat pengertian filosofis dan tujuan syariat itu diturunkan oleh Allah. Perbedaan waktu dan tempat meniscayakan perbedaan *masalih* dan *mafsadat* hamba Tuhan.

Untuk bisa mengakomodir semua permasalahan ini dituntut adanya *ijtihad* untuk menyikapi masalah kehidupan modern saat ini. Maka, untuk dapat mencapai sasaran Syari' maka sangat diperlukan ijtihad yang dituntun oleh *maqashid al-syari'ah*.

2. Pembagian *Maqashid Al-Syari'ah*

Maqashid al-Syari'ah, yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut al-Syatibi, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, *maqashid al-Syari'* (tujuan Tuhan). Kedua *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukallaf)⁶⁷.

Dari sudut tujuan Tuhan, *maqashid al-syari'ah* mengandung empat aspek, yaitu:

1. Tujuan awal dari al-Syari' menetapkan syari'at yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.
2. Penetapan syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami.
3. Penetapan syari'at sebagai hukum *taklifi* yang harus dilaksanakan.
4. Penetapan syariah guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum⁶⁸

Aspek pertama berkaitan dengan muatan dan hakikat *maqashid syari'ah*. Aspek kedua berkaitan dengan dimensi bahasa agar syariat dapat dipahami sehingga dicapai

⁶⁷ Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, juz II, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t), h.321

⁶⁸ *Ibid*, h. 321- 324

kemaslahatan yang dikandungnya. Aspek ketiga berkaitan dengan pelaksanaan ketentuan-ketentuan syariat dalam rangka mewujudkan kemaslahatan. Ini juga berkaitan dengan kemampuan manusia untuk melaksanakannya. Aspek yang terakhir berkaitan dengan kebutuhan manusia sebagai mukallaf di bawah dan terhadap hukum-hukum Allah. Atau dalam istilah yang lebih tegas aspek tujuan syariat berupaya membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu.

Dengan demikian, tujuan Tuhan menetapkan suatu syariat bagi manusia tidak lain adalah untuk kemaslahatan manusia. Untuk itu, Tuhan menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syariat sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syariat, manusia akan terlindungi didalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu.

Dalam rangka pembagian *maqashid al-syari'ah*, aspek pertama sebagai aspek inti menjadi fokus analisis. Sebab, aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syari'at oleh Allah yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Tujuan-tujuan hukum Islam itu sesuai dengan fitrah manusia⁶⁹ dan fungsi-fungsi daya fitrah manusia dari semua daya fitrahnya. Secara singkat fungsi-fungsi untuk mencapai kebahagiaan hidup dan mempertahankannya yang disebut para pakar hukum islam dengan istilah *al-tahsil wa al-ibqa'*. Oleh karena itu tujuan hukum islam pun adalah *al-tahsil wa al-ibqa'* atau mengambil maslahat serta sekaligus mencegah kerusakan yang biasa disebut *jalb al-mashalih wa dar al-mafasid*.

⁶⁹ Fitrah manusia mempunyai tiga daya atau potensi, yaitu 'aql, syahwat dan gadhab. Daya akal berfungsi untuk mengetahui Allah dan meng-Esakan-Nya, daya syahwat berfungsi untuk menginduksi obyek-obyek yang menyenangkan dan memberi manfaat bagi manusia. Daya gadhab berfungsi untuk mempertahankan diri dan memelihara kelanggengan hidup yang menyenangkan. Lihat. Juhaja S Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM UIN Bandung, 1995), h. 100

Seorang *mukallaf* akan memperoleh kemaslahatan jika ia dapat memelihara kelima aspek tersebut, sebaliknya ia akan merasakan *mafsadah* jika ia tidak dapat memelihara kelima unsur itu dengan baik.

Selanjutnya, ada ulama yang menambahkan beberapa poin selain yang lima tersebut, misalnya Ibn Asyur menambahkan *maqashid muru'ah al-fitrah*, *maqashid musawwah* dan *humayah*⁷⁰ disamping *maqashid al-kuliah al-khamsah* yang telah ditetapkan Syatibi. Abid Jabiri mengusulkan banyak point untuk dimasukkan dalam *maqashid* misalnya: hak menyatakan pendapat, kebebasan berpolitik, hak memilih pemimpin, kebebasan berpolitik, hak mendapatkan pendidikan. Sementara itu, Prof. Ahmad Djazuli⁷¹ menambahkan dengan *hifzh al-ummah*. *Hifzh al-ummah* menjadi landasan filosofis bagi *fiqh siyasah*, baik *siyasah dusturiyah*, *dauliyah* maupun *maaliyah*.

Syatibi menjelaskan usaha untuk merealisasikan lima unsur pokok tersebut dibagi kepada tiga tingkat *maqashid*, yaitu: *Maqashid al-Daruriyat*, *Maqashid al-Hajiyat* dan *Maqashid al-Tahsiniyat*.⁷² Pengelompokan ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya.

a. Kebutuhan *Dharuriyat* adalah segala hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus ada demi kemaslahatan mereka. Aspek ini keberadaannya sangat dibutuhkan oleh kehidupan manusia, yang berhubungan dengan kebutuhan pokok manusia itu sendiri baik di dunia maupun kebutuhan di akhirat. Jika ia luput dalam kehidupan manusia maka mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia tersebut

⁷⁰ Jasir 'Audah, *Multaqa al- Imam al-Qaradhawi ma'a al-Ashabi al-Talamiz, Maqashid al-Syari'ah 'inda al-Syaikh al-Qaradhawi*, (Funduq al-Ridaz Kalrton, 2007), h. 71

⁷¹ Ahmad Djazuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syari'ah*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2009), cet. Ke-4, h.260

⁷² al- Syatibi, *al- Muwafaqat..*, h. 324

dan menimbulkan bencana besar.⁷³ *Daruriyat* diwujudkan dalam dua pengertian, yakni pada satu sisi, kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan. Sementara itu, di sisi lain, segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.⁷⁴

Kemaslahatan tersebut menurut Syatibi dapat diwujudkan apabila lima unsur pokok dapat diwujudkan dan dipelihara, yaitu *hifz al-dhin* (memelihara agama), *hifz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifzh an-nasl* (memelihara keturunan), *hifzh al-'aql* (memelihara akal) dan *hifzh al-mal* (memelihara harta).⁷⁵ Kemaslahatan ini disebut juga dengan *al-masalih al-khamsah/al-kulliyat al-khams*

1) Memelihara agama (*hifzh al-din*)

Agama adalah sekumpulan akidah, ibadah hukum dan undang-undang yang disyariatkan oleh Allah untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan mereka serta hubungan sesama manusia. Memeluk suatu agama adalah fitrah manusia, untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Allah mensyariatkan agama yang wajib dipelihara oleh setiap orang, baik yang berhubungan dengan 'aqidah, ibadah, maupun mu'amalah.⁷⁶

Dalam bidang ibadah, Islam telah mensyariatkan beriman, serta diwajibkan bagi seseorang untuk melaksanakan shalat lima waktu, jika shalat tersebut diabaikan maka akan terancam eksistensi agama, melaksanakan puasa, menunaikan zakat dan haji. maka dalam hal ini Allah melarang murtad untuk memelihara agama. Untuk menjaga kelanggengan agama, Islam mensyariatkan hukum-hukum jihad terhadap orang-orang

⁷³ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, h. 122, al- Syatibi, *ibid.*, h. 324

⁷⁴ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 248

⁷⁵ Wael B Hallaq, *ibid.* Tetapi ada ulama yang mengurutkannya dengan *hifzh al-nafs*, *hifzh al-'aql*, *hifzh al-dhin*, *hifzh al-nasl* dan *hifzh al-maal*, lihat Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal*, (Kairo: al-Ma'had 'Aly lilfikr al-Islamy, 1996), h.126

⁷⁶ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I...*, h. 115, Abdul Wahab Khilaf, *Ilmu Ushul Fiqh...*, h. 313

yang menghalangi dakwah Islam, serta memberikan hukuman bagi orang yang murtad⁷⁷ dari agama Islam.⁷⁸

2) Memelihara jiwa (*hifzh al-Nafs*)

Yakni terpeliharanya keselamatan jiwa, anggota badan serta kehormatan manusia, Hak pertama dan paling utama yang diperhatikan Islam adalah hak hidup, maka tidak mengherankan bila jiwa manusia dalam syari'at islam sangatlah dimuliakan, harus dipelihara, dijaga, dipertahankan serta tidak menghadapkannya dengan sumber-sumber kerusakan atau kehancuran.

Memelihara jiwa dan melindunginya dari berbagai ancaman berarti memelihara eksistensi kehidupan umat manusia dan sekaligus melindungi keberadaan komunitas muslim secara keseluruhan. Untuk mewujudkan itu Allah melarang segala perbuatan yang akan merusak jiwa seperti membunuh juga membunuh diri sendiri,⁷⁹ serta mewajibkan hukum *qishas* bagi pelaku pembunuhan.⁸⁰ Firman Allah tentang mewajibkan *qishas* adalah sebagai berikut:

⁷⁷ Ulama mendefenisikan *riddah* (murtad) adalah kafirnya seorang muslim dengan sebab ucapan atau perbuatan yang menjadikannya keluar dari agama Islam. Hukum bagi orang yang murtad adalah hukum bunuh ketika di dunia dan kekal di neraka (ketika di akhirat). Lihat Ahmad Jazuli, *Fiqih Siyasah...*, h.114

⁷⁸ Al- Syatibi, *al-Muwafaqat...*, h. 325; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, h. 122; Wahab Khlaf, h. 314

⁷⁹ Bunuh diri adalah tindakan sengaja (atas dorongan hati) untuk melaksanakan suatu perbuatan duniawi yang dapat menghilangkan nyawa sendiri atau kehancuran pada diri sendiri. Islam mengharamkan bunuh diri dengan alasan apaun. Bunuh diri dilakukan oleh seseorang yang marah dan putus asa karena dorongan ambisi yang besar untuk meraih hal-hal duniawi seperti harta dan kekuasaan. Diantara faktor penyebab orang melakukan bunuh diri adalah takut ditimpa musibah yang menyakitkan, lari dari penyakit yang diderita baik yang masih ada harapan untuk sembuh maupun tidak, dan takut ditimpa musibah seperti rugi dalam berdagang, putus cinta dan gagal meraih studi. Lihat. Abdul Aziz Dahlan, (ed.) *Ensiklopedi Islam...*, jilid 2, h. 43-44. Perbuatan bunuh diri termasuk perbuatan keji dan menghancurkan. Orang yang melakukannya telah menyalahi fitrah yang diciptakan Allah kepadanya. Jika dia bunuh diri berarti telah menghancurkan atau merusak sesuatu yang bukan haknya. Karena Allahlah yang menciptkannya dan ruh serta hidup manusia adalah hak Allah. Lihat. Ahmad al- Mursi, *Maqashid al-Syari'ah...*, h.28

⁸⁰ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, h. 123



Artinya:” Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.(Q.S Al-Baqarah ayat 179).

Islam melarang membunuh jiwa manusia dan melenyapkan jiwa mereka, merusak dan menghancurkan beberapa anggota tubuh atau melukai dan semacamnya. Orang yang melakukan salah satu dari hal tersebut, terutama membunuh maka dia telah melakukan dosa besar. Allah mengharamkan membunuh orang lain kecuali dengan alasan yang benar. Hingga jiwa yang halal dibunuh dengan alasan yang benar itu pun harus melalui prosedur, seperti orang yang sudah menikah melakukan zina ataupun terhadap orang yang melakukan pembunuhan terhadap saudaranya.⁸¹

Termasuk ke dalam perlindungan Islam terhadap nyawa atau jiwa adalah mengharamkan aborsi⁸² kecuali bila ada faktor yang benar-benar mengharuskan

⁸¹ Para ulama mendefenisikan pembunuhan dengan suatu perbuatan manusia yang menyebabkan hilangnya nyawa. Untuk hukuman bagi pembunuhan maka Islam membagi pembunuhan tersebut ke dalam tiga jenis, *pertama*, pembunuhan sengaja (*qatl al-'amd*), yaitu suatu pembunuhan yang terdapat unsur kesengajaan dalam berbuat, kesengajaan dalam sasaran dan kesengajaan dalam alat yang digunakan, terhadap seseorang dengan maksud untuk menghilangkan nyawanya dengan menggunakan senjata api sampai mati. Hukuman terhadap pembunuhan sengaja adalah *qisas* atau balasan setimpal. Bila hukuman *qisas* tidak dapat dilaksanakan baik karena tidak terpenuhi syarat pelaksanaan *qisas* atau pelaksanaan *qisas* gugur karena telah mendapat maaf dari kerabat yang terbunuh. Hukuman pengganti dalam hal ini adalah *diyat* yaitu denda darah dalam bentuk penyerahan seratus ekor unta kepada kerabat yang terbunuh.

Kedua, pembunuhan tersalah (*qatl al-khata'*), maksudnya pembunuhan yang terjadi tanpa ada kesengajaan dalam arti tidak terdapat padanya unsur kesengajaan untuk menghilangkan nyawa seseorang, baik tidak sengaja dalam berbuat, maupun tidak sengaja dalam sasaran. Kewajiban yang harus dilaksanakan karena pembunuhan tersalah ada dua, yaitu a) *diyat mukhaffafah* (ganti darah dalam bentuk yang diringankan), yakni *diyat* dibayarkan kepada keluarga atau ahli waris korban dengan dicicil selama tiga tahun dalam lima tahap, b) hukuman pengganti dalam bentuk *ta'zir* dimana bentuk dan caranya ditetapkan oleh imam atau negara, bila hukuman *diyat* tidak terlaksana karena dimaafkan oleh keluarga si pelaku terbunuh. *Ketiga*, semi sengaja (*qatl syibh al-'amd*) yaitu perbuatan penganiayaan tidak dengan maksud untuk membunuhnya tetapi mengakibatkan kematian. Lihat. Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, h. 260-269.

⁸² Secara kebahasaan aborsi berarti keguguran, menggugurkan kandungan atau membuang janin. Menurut istilah kedokteran aborsi berarti pengakhiran kehamilan 28 minggu atau sebelum janin mencapai berat 1.000 gram. Dalam istilah hukum aborsi berarti penghentian kehamilan atau matinya janin sebelum waktu kelahiran. Ada dua macam aborsi, yaitu aborsi spontan dan aborsi *provokatus*(aborsi buatan). Aborsi spontan adalah pengguguran kandungan yang terjadi secara tidak sengaja atau tanpa usaha, atau beberapa

digugurkan. Seperti, apabila dikhawatirkan ibu calon bayi akan meninggal, atau karena sebab lain. Islam memberikan hak kehidupan kepada jiwa tersebut meskipun masih berbentuk janin.⁸³

Tindakan aborsi tidak hanya melenyapkan keberadaan janin dalam rahim sehingga menghilangkan kemungkinan baginya untuk menikmati kehidupan dunia, tetapi sekaligus mengancam jiwa ibu yang mengandungnya. Kenyataan ini membuktikan bahwa tindakan aborsi menimbulkan efek yang besar bagi sang ibu.

Selanjutnya, untuk memelihara jiwa Islam mensyariatkan kewajiban memperoleh sesuatu untuk memenuhi kebutuhan pokok berupa makanan untuk mempertahankan hidup, kewajiban memperoleh pakaian serta tempat tinggal.⁸⁴

Jika kebutuhan pokok ini diabaikan maka akan mengancam eksistensi manusia.⁸⁵

3) Memelihara akal (*hifz al-'aql*),

Yakni terpeliharanya akal fikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan tidak berguna di tengah masyarakat dan menjadi sumber penyakit bagi

sebab lainnya, seperti bapak tau ibi yang berpenyakit kelamin, sudah tua atau peminum. Aborsi spontan dapat juga disebabkan kondisi janin itu sendiri sehingga terjadi keguguran. Adapun aborsi provocatus atau aborsi buatan adalah pengguguran yang dilakukan dengan sengaja. Ada dua macam aborsi ini yaitu: aborsi *therapeutic provocatus* dan aborsi *criminal provocatus*. aborsi *therapeutic provocatus* adalah pengguguran kehamilan yang dilakukan secara sengaja karena ada indikasi medis yang mengharuskan tindakan pengguguran tersebut. Apabila tindakan itu tidak dilakukan, akan terjadi mudarat atau bahaya bagi si ibu yang mengandung. Oleh karena itu, aborsi *therapeutic provocatus* juga disebut aborsi medical. Artinya, aborsi dilakukan karena alasan medis oleh tenaga ahli medis. Aborsi *criminal provocatus* ialah pengguguran yang terjadi secara sengaja, tetapi bukan atas indikasi atau pertimbangan medis dan biasanya dilakukan secara sembunyi-sembunyi oleh tenaga yang tidak terdidik. Lihat. Abdul aziz Dahlan, (ed.) *Ensiklopedi Islam...*, jilid I, h.49

⁸³ Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah fi al-Islam*, terj. Khikmawati, (Jakarta: Amzah, 2009), h. 32

⁸⁴ al- Syatibi, *al- Muwafaqat...*, h. 325

⁸⁵ Fathrurrahman, *Filsafat...*, h. 129 ,

orang lain. Dalam hal ini Allah melarang manusia untuk meminum-minuman keras dan segala sesuatu yang memabukkan, karena minuman keras dapat merusak akal.⁸⁶

Akal merupakan sumber hikmah (pengetahuan), sinar hidayah dan media kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat. Melalui akal manusia dapat memahami perintah dari Allah. Serta akal menjadi pembeda manusia dengan makhluk lain.

Untuk mencegah kejahatan, maka di antara hak syara' terhadap akal adalah untuk memberikan sanksi atas pelanggaran fungsi akal. Karenanya, syariat Islam memberikan sanksi kepada peminum khamr dan pengguna obat-obatan terlarang, apapun jenisnya dan dengan nama atau ciri apapun.

Keadaan mabuk menyebabkan padamnya pikiran, meredupkan cahaya akal. melemahkan karakter, menghilangkan akhlak mulia. Keadaan tersebut juga menyebabkan kehinaan, kemorosotan, hancurnya kekuatan serta melemahnya fisik.

Selain itu dampak negatif dari *khamar* tersebut adalah berupa dampak sosial dalam bentuk kemarahan, kekerasan, perkelahian dan permusuhan di kalangan umat. Sedangkan dampak terhadap agama dalam bentuk menghalangi umat Islam dalam menjalankan tugas-tugas agamanya.⁸⁷

Sementara itu Yusuf al-Qaradhawi berpendapat bahwa menjaga eksistensi akal di dalam Islam bisa dilakukan dengan beberapa cara. Seperti, mewajibkan menuntut ilmu kepada muslim dan muslimah, adanya tuntunan untuk mencari ilmu dari semenjak lahir sampai dengan meninggal memberikan hukum *fardh al-Kifayah* untuk mencari ilmu yang dibutuhkan umat. Mendukung peran akal yang bisa mendatangkan keyakinan serta

⁸⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, alih bahasa Saefullah Maksum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 550

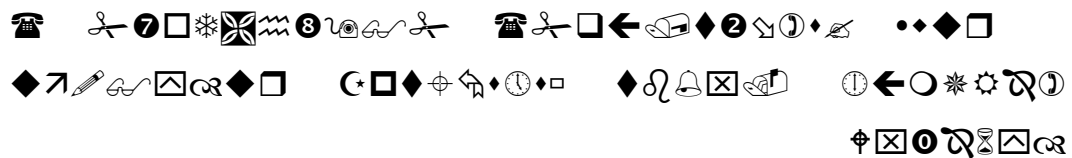
⁸⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, h. 291

menolak prasangka dan hawa nafsu, menolak taklid terhadap leluhur, orang-orang besar dan masyarakat awam, mengajak untuk merenungi ciptaan Allah di langit dan di bumi.⁸⁸

4) Memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*)

Yakni terpeliharanya kelestarian populasi umat manusia agar tetap hidup dan berkembang sehat dan kokoh, baik pekerti serta agamanya. Hal ini dapat dilakukan dengan penataan kehidupan rumah tangga, serta perlu adanya keturunan yang sah dan yang jelas.

Oleh karena itu, segala usaha yang mengarah pada penghapusan atau perusakan keturunan yang sah adalah perbuatan buruk. Maka Allah melarang zina⁸⁹ untuk memelihara keturunan. Seperti Firman Allah dalam surat al-Isra' ayat 32:



Artinya:” Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk.

Islam memberikan perhatian yang sangat besar untuk melindungi nasab dari segala sesuatu yang menyebabkan pencampuran atau menghinakan kemuliaan nasab itu. Nasab merupakan fondasi kekerabatan dalam keluarga dan pendukung yang

⁸⁸ Yusuf al-Qaradhwai, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariah*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), h. 29

⁸⁹ Pengertian zina, menurut ulama malikiyah adalah: me-*wathi*'nya seorang laki-laki mukallaf terhadap faraj perempuan yang bukan miliknya, dilakukan dengan sengaja. Ulama Syafi'iyah mendefenisikan zina adalah memasukkan zakar ke dalam faraj yang haram dengan tidak subhat dan secara naluri memuaskan hawa nafsu. Lihat. Ahmad Jazuli, *Fiqh Jinayah...*, h. 35. Bukti lain dari kejinya perbuatan zina adalah sejumlah hukuman berat yang diberlakukan di dunia terhadap pelaku zina, baik hukuman fisik maupun hukuman moral. Syariat Islam menjatuhkan hukuman berat bagi pelaku zina baik yang sudah menikah maupun bagi yang belum pernah menikah. Bagi pezina yang telah menikah diberlakukan hukuman rajam sedangkan bagi pezina yang belum menikah diasingkan atau dijauhkan dari tempat tinggalnya. Lihat. Fadel Illahi, *at-Tadabir al-Waqiyah min al-Zina fi al-Fiqh al-Islami*, terj. Subhan Nur, (Jakarta: Qisthi Press, 2006), cet ke-2, h. 37-38

menghubungkan antara anggota senasab. Untuk itu Allah malarang perbuatan zina, karena dengan perbuatan zina membuat anak yang lahir tidak jelas nasabnya .

Sementara itu Yusuf al-Qaradhawi, memasukkan *hifzh al-ird* selain *al- kulliyat al-khams* yang ditetapkan Syatibi. Adapun argumentasi Yusuf al-Qaradhawi adalah karena al-Qur'an telah menyebutkan hukuman bagi orang yang menodai kehormatan, yaitu hukum mencemarkan nama baik atau kehormatan (*al-Qadzaf*). Ia membandingkan dengan adanya hukuman (*had*) bagi orang yang murtad, dipahami pentingnya agama, dari adanya hukuman *qishaas*, diambil pemahaman akan pentingnya jiwa. Begitujuga adanya hukuman bagi pezina dipahami pentingnya keturunan/ nasab, Adanya hukuman bagi pencuri dipahami akan pentingnya harta . Serta adanya hukuman bagi orang yang mabuk, dipahami pentingnya akal.⁹⁰

Maka, dengan adanya hukuman atas orang yang mencemarkan nama baik orang lain, menunjukkan sama pentingnya hal tersebut dengan hal-hal di atas. Karena kehormatan adalah martabat dan kemuliaan manusia.⁹¹ Islam menjamin kehormatan manusia dengan memberikan perhatian yang sangat besar, yang dapat digunakan untuk memberikan spesialisasi kepada hak asasi manusia.

5) Memelihara harta (*hifzh al-mal*)

Yakni dengan meningkatkan ekonomi dengan proporsional melauai cara-cara yang halal dan baik. Banyak firman Allah yang memerintahkan manusia untuk mencari rezeki, diantaranya adalah dalam surah al- Jumu'ah ayat 10:



⁹⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *Dirasah...*, h. 27

⁹¹ *Ibid.*

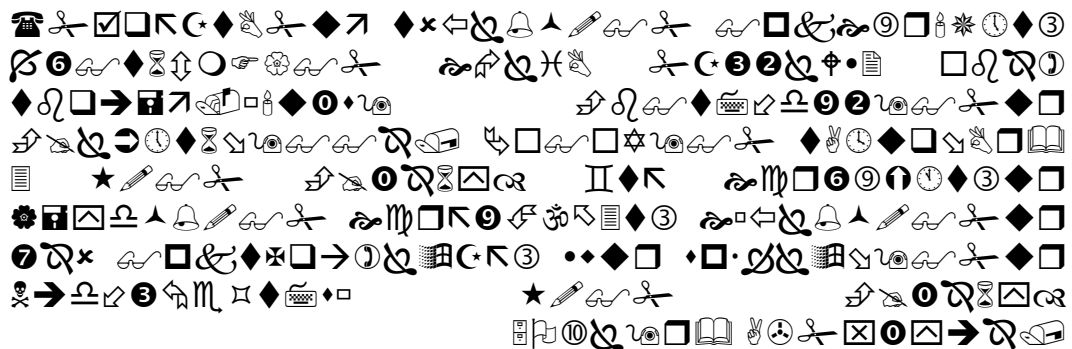


Artinya: "Apabila telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah rezeki dari Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.

Harta merupakan salah satu kebutuhan pokok manusia dalam kehidupan, manusia termotivasi untuk mencari harta demi menjaga eksistensinya, serta dapat menambah kenikmatan materi dan religi.

Selain itu, untuk memelihara harta kekayaan Allah melarang mencuri dan melarang bentuk pendominasi kehidupan perekonomian dengan cara-cara yang zalim dan curang.⁹²

Allah juga mengharamkan penimbunan dan monopoli barang perdagangan atau lainnya. Allah berfirman, dalam surat al-Taubah ayat 34



Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak

⁹² Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh...*, h. 315

menafikannya pada jalan Allah, Maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih”.

Perlindungan terhadap harta dapat dipahami :

- a) memiliki hak untuk dijaga dari musuhnya, baik dari tindakan pencurian, perampokan, atau tindakan lain dengan memakan harta orang lain dengan cara yang batil, seperti merampok, menipu atau memonopoli.
- b) harta tersebut dimanfaatkan untuk hal-hal yang mubah, tanpa ada unsur mubaazir

b. Kebutuhan *hajiyah*, adalah segala sesuatu yang sangat dihajatkan oleh manusia untuk tingkat menghilangkan kesulitan dan menolak segala bentuk halangan.⁹³ Kebutuhan hidup manusia kepadanya tidak berada pada tingkat *dharury*, hanya merupakan penyempurna kebutuhan pokok, namun akan mengalami kesulitan. Maka untuk memenuhi kebutuhan ini Allah memberikan *rukhsah* kepada manusia, agar kebutuhan *daruriyah* dapat terlaksana.

Misalnya, dalam aspek ibadah, dibolehkannya seseorang mengqashar shalat dan diperbolehkannya seseorang tidak berpuasa dalam bulan Ramadhan bagi seorang musafir, tapi harus mengqadhanya pada hari lain. Serta diperbolehkannya seseorang untuk bertayamum sebagai ganti wudhu' atau mandi junub ketika ketiadaan air bersih atau tidak dapat menggunakan air⁹⁴.

Kalau dianalisa contoh-contoh di atas dapat dipahami bahwa, untuk mewujudkan kebutuhan *daruriyah* diberikan *rukhsah*⁹⁵ karena manusia berada dalam kesulitan untuk

⁹³ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih ...*, h. 123

⁹⁴ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih*, h. 124; Satria Efendi, *Ushul Fiqh...*, h. 235

⁹⁵ Ditinjau dari segi sesuai atau tidaknya dengan dalil semula, hukum itu terbagi dua, yaitu: *pertama: 'azimah*, maknanya adalah peraturan-peraturan Allah yang asli dan terdiri atas hukum-hukum yang berlaku umum. Artinya hukum tersebut berlaku bagi setiap mukallaf dalam semua keadaan dan waktu biasa (Bukan karena dharurat atau pertimbangan lain) dan sebelum peraturan tersebut belum ada peraturan lain

terwujudnya kebutuhan *darurirah*. Kemampuan manusia dalam menjalankan hukum berbeda tingkatannya. Apa yang mungkin dilakukan oleh seseorang dalam keadaan biasa (normal) mungkin bagi orang-orang tertentu dirasakannya sangat berat dan berada di luar kemampuannya. Oleh Karena itu dalam mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, Allah mengecualikan pihak-pihak tertentu tersebut dari tuntutan yang berlaku umum. Perintah shalat adalah wajib, tetapi karena manusia berada pada kondisi *masyaqqah* shalat tersebut boleh di*qashar*.

Dalam bidang *muamalah*, misalnya dibolehkan melakukan jual beli pesanan (*as-salam*)⁹⁶, kerjasama dalam pertanian (*muzara'ah*) dan perkebunan (*musaqqah*). Semua itu disyariatkan Allah untuk mendukung kebutuhan mendasar manusia (*dharuriyah*) di atas.

Dalam bidang '*uqubat*, Islam mewajibkan membayar denda (*diyat*) dan bukan *qisas*, bagi orang yang melakukan pembunuhan secara tidak sengaja. Dan menangguhkan hukuman potong tangan atas seseorang yang mencuri karena terdesak untuk menyelamatkan jiwanya dari kelaparan.⁹⁷

yang mendahuluinya. Misalnya, bangkai, menurut hukum asalnya adalah haram dimakan oleh semua orang. Ketentuan ini disebut juga dengan hukum pokok. Kedua: *Rukhsah*, maksudnya adalah sesuatu yang disyariatkan oleh Allah dari berbagai hukum untuk maksud memberikan keringanan kepada mukallaf dalam berbagai situasi dan kondisi yang khusus yang menghendaki keringanan tersebut. Lihat . Abdul wahab Khallaf, *Kitab Ilmu Ushul Fiqh*, (), h. Ulama Ushul fiqh mengelompokkan *Rukhsah* kepada empat bagian, yaitu: (1). Pembolehan sesuatu yang dilarang (diharamkan) dalam keadaan dharurat atau karena hajat yang sangat mendesak sebagai keringanan bagi *mukallaf*. Misalnya barangsiapa yang dipaksa mengucapkan kata-kata yang mengkafirkan, dibolehkanbaginya mengucapkan kata-kata tersebut selama hatinya tetap beriman kepada Allah. (2). Pembolehan meninggalkan yang wajib karena uzur, di mana jika melaksanakan kewajiban itu akan menimbulkan kesulitan bagi si *mukallaf*. Misalnya, orang sakit atau sedang dalam bepergian dibolehkan tidak berpuasa di bulan Ramadhan. (3). Pemberian pengecualian sebagian berkaitan karena menyangkut kebutuhan masyarakat dalam hal muamalat. (4). Pembatalan hukum-hukum yang merupakan beban yang memberatkan bagi umat terdahulu, misalnya memotong bagian kain yang kena najis, mengeluarkan zakat seperempat harta dan lain sebagainya. Karena itu, kalau ketentuan bagi umat terdahulu itu diberlakukan bagi umat Islam, mereka akan banyak sekali menemukan kesulitan yang memberatkan. Lihat. Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh...*,h.56-58

⁹⁶ Jual beli salam maksudnya adalah jual beli dimana barang yang dibeli tidak langsung ketika pembayaran dilakukan, melainkan kemudian, sebab barang yang dibeli itu tidak berada di tempat ketika transaksi dilakukan, Alaidin Koto, *ibid.* , h. 124

⁹⁷ Satria Efendi, *Ushul Fiqh...*, h. 235

c. *Kebutuhan tahsiniyah* adalah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari yang lima dan tidak pula menimbulkan kesulitan. Atau tindakan dan sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-Mukarrim al-Akhlaq* yang sifatnya pelengkap, berupa kekeluasaan yang dapat melengkapi kemashlahatan sebelumnya, serta pemeliharaan tindakan-tindakan utama dalam bidang ibadah, adat, dan mu'amalat. Artinya, seandainya aspek ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia tidak akan terancam kekacauan, namun, ketiadaan aspek ini akan menimbulkan suatu kondisi yang kurang harmonis dalam pandangan akal sehat dan adat kebiasaan, menyalahi kepatutan, dan menurunkan martabat pribadi dan masyarakat⁹⁸. Aspek *tahsiniyah* merupakan sesuatu yang menjadikan hidup manusia lebih pantas dan beradab, jika sesuatu tersebut tidak ada maka tidak akan merusak tatanan kehidupan manusia.

Jika kita amati setiap ibadah yang difardhukan Allah kepada kita maka akan terlihat pentingnya aspek *tahsiniyah* ini. Shalat misalnya, inti dari shalat adalah *zikrullah*. Pada hal manusia tidak dapat melihat Allah dengan mata telanjang, namun manusia dituntut untuk tetap mengingat Allah dalam segala kondisi. Berarti ada aspek amalan hati manusia yang terikat dengan *Khaliqnya*, masalah hati merupakan aspek akhlak. Maka, dapat kita pahami akhlak itu penting, maka tidak sempurna amalan manusia tanpa adanya akhlak.

Aspek *tahsiniyah* dalam bidang ibadah, seperti kewajiban membersihkan diri dari najis, menutup aurat, melakukan ibadah-ibadah sunat sebagai amalan tambahan, seperti memperbanyak sedekah. Berlaku sopan santun dalam makan dan minum atau dalam

⁹⁸ 'Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri' Islami*, (Mesir: Dar al- ma'arif, 1964), hlm . 361; Alaidin Koto, *Ilmu fiqih...*, h. 125

pergaulan sehari-hari, menjauhi hal-hal yang berlebihan, dianjurkan untuk memakan makanan yang bergizi dan lain-lain, adalah contoh dari aspek *tahsiniah* dalam perspektif hukum Islam di bidang adat atau kebiasaan yang positif⁹⁹.

Memelihara akal dalam peringkat *tahsiniah*, seperti menghindarkan diri dari menghayal atau mendengarkan sesuatu yang tidak bermanfaat. Hal ini erat kaitannya dengan etiket, serta tidak akan mengancam eksistensi akal secara langsung¹⁰⁰.

Disyariatkannya *khitbah* ataupun *walimah* dalam perkawinan merupakan contoh aspek *tahsiniah* untuk memelihara keturunan. Kedua hal tersebut dilakukan dalam rangka melengkapi kegiatan perkawinan, jika hal ini diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensi keturunan dan tidak pula mempersulitkan orang yang melakukan perkawinan¹⁰¹.

Selanjutnya, contoh aspek *tahsiniah* dalam bidang *mu'amalah* adalah keharaman melakukan jual beli dengan cara memperdaya dan menimbun barang dengan maksud menaikkan harga perdagangan, spekulasi dan lain sebagainya¹⁰².

Sebagai contoh urusan *tahsiniah* dalam aspek *uqubat* adalah, larangan membunuh kaum wanita, anak-anak dan para ahli agama pada waktu terjadinya peperangan¹⁰³.

Pada setiap peringkat yang telah dijelaskan di atas, terdapat hal-hal atau kegiatan yang bersifat penyempurnaan terhadap pelaksanaan tujuan syari'at. Misalnya, ditetapkan

⁹⁹ Ali Hasaballah, *Ushul Tasyri Islami*, h. 125

¹⁰⁰ Fathurrahman, *Filsafat...*, h.130

¹⁰¹ Fathurrahman, *ibid.*, h. 130

¹⁰² Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, h. 324-327; Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, juz 2, (Damsyiq: dar al-Fikr, 1986), h.35-36; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, alih bahasa. Saifullah Ma'shum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-2, 1994), hal.425-426, Nasrun Harun, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1996), h.115-116; Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih*, h.125-126

¹⁰³ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Al-Maarif, 1986), h.337

adanya perimbangan (*tamasul*) dalam hukum *qishas* yakni sebanding hukuman yang dijatuhkan dengan tindakan yang pernah dikerjakan. Hal ini bertujuan supaya tidak menimbulkan eksese yang berlebihan dan permusuhan baru.¹⁰⁴

Begitu juga halnya ketika Allah mengharamkan zina untuk memelihara kehormatan keturunan, maka Allah juga mengharamkan seorang laki-laki berkhulwat dengan perempuan yang bukan muhrimnya, ini merupakan tindakan preventif dari berbuat zina¹⁰⁵.

Dalam peringkat *hajiyat*, misalnya ditetapkan *khiyar* dalam jual- beli untuk memelihara harta, atau ditetapkan *kafa'at* dalam pernikahan, untuk memelihara keturunan. Sedangkan dalam peringkat *tahsiniyat*, contohnya ditetapkan tata cara *thaharah* dalam rangka pelaksanaan shalat, untuk memelihara agama¹⁰⁶.

Mengetahui urutan peringkat *maslahat* di atas menjadi penting artinya, apabila dikaitkan dengan skala prioritas penerapannya. Jika terjadi pertentangan antara satu *maslahat* dengan kemaslahatan yang lain, maka tingkat *daruriyat* menempati urutan pertama disusul oleh *hajiyat* dan kemudian *tahsiniyat*.¹⁰⁷

Misalnya, makan dan minum adalah urusan *dharury* untuk memelihara eksistensi jiwa, sedangkan menjauhi barang-barang yang najis termasuk urusan *tahsini*. Oleh karena itu, jika seseorang tidak mendapatkan makanan yang halal, ia dibolehkan memakan bangkai. Sebab menjaga eksistensi jiwa lebih penting dari pada memelihara kesucian

¹⁰⁴ Fathurrahman, *Filsafat...*, h.131; Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *ibid.*, h. 337

¹⁰⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, , h. 321; Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar...*, h. 338

¹⁰⁶ Fathturaman, h. 131

¹⁰⁷ Fathturaman, *ibid.*, h. 132

makanan.¹⁰⁸ Dispensasi kebolehan memakan bangkai di sini hanyalah sebatas keperluan saja.

Begitu juga halnya, jika berbenturan peringkat *tahsiniyat* dengan *hajiyyat*, maka *hajiyyat* harus didahulukan. Misalnya, melaksanakan shalat berjamaah adalah termasuk hal *hajiyyat*, sedangkan persyaratan adanya imam yang saleh dan tidak *fasiq* adalah termasuk tingkat *tahsiniyat*. Maka, jika dalam sebuah komunitas umat Islam tidak terdapat imam yang memenuhi persyaratan tersebut, maka dibolehkan berimam kepada Imam yang *fasiq*, demi menjaga shalat berjamaah yang sifatnya *hajiyyat*.¹⁰⁹

Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa tujuan Allah menetapkan hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia. Kemudian, dari contoh tersebut terlihat bahwa Allah tidak pernah memberatkan manusia dalam menjalankan hukum Islam.

Unsur-unsur *Maqashid al-Syariah* inilah yang dijadikan bagian dari hak azazi manusia.

3. Hubungan Antara *Maqâshid al-syarî'ah* Dengan Beberapa *Ijtihad*

Pengetahuan tentang *Maqashid al-syari'ah*, seperti ditegaskan oleh Abdul Wahab Khalaf, adalah suatu hal yang sangat penting sebagai alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Sunnah¹¹⁰. Serta menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan, hal yang sangat penting lagi adalah untuk dapat menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh al-Qur'an dan Sunnah secara kajian kebahasaan¹¹¹.

¹⁰⁸ Mukhtar Yahya, h. 340

¹⁰⁹ Fathturraman, *Ibid.*, h. 132

¹¹⁰ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, h. 311

¹¹¹ Satria Efendi, *Ushul Fiqh*, h. 237

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa, tujuan utama disyariatkannya hukum Islam oleh Tuhan adalah untuk kemaslahatan bagi manusia serta menolak kemufسادatan, baik di dunia maupun di akhirat. Peranan mujtahid sangat penting untuk dapat menggali serta menemukan segi *maslahat* yang terkandung dalam penetapan hukum.

Obyek ijtihad menurut Ali Hasaballah adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam nas, baik al-Quran maupun al-sunnah serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan nas.

Bertitik tolak dari obyek *ijtihad* itu, ada dua corak penalaran yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan *maqashid al-syariah*. dalam dua corak itu terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan. kedua corak itu adalah: *Pertama*, corak penalaran *ta'lili* dan *kedua*, corak penalaran *istislahi*. Berikut ini dikemukakan penjelasan masing-masingnya.

1. Corak Penalaran *Ta'lili*

Corak penalaran *ta'lili* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan 'illah-illah hukum yang terdapat dalam suatu nash¹¹². Berkembangnya corak penalaran ini didukung oleh suatu kenyataan bahwa nash al-qur'an maupun al-Sunnah dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan illah-illah hukumnya.

¹¹² *Maqashid Syari'ah Syatibi*, h. 133

Atas dasar illah yang terkandung di dalam suatu nas, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan oleh mujtahid pemecahannya melalui penalaran terhadap illah yang ada dalam nas tersebut. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh, corak penalaran ta'lili ini adalah dalam bentuk metode *qiyas* dan *istihsan*.

2. Corak Penalaran *Istislahi*

Corak penalaran istislahi adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada prinsip-prinsip kemaslahatan yang disimpulkan dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya kemaslahatan yang dimaksud di sini adalah kemaslahatan yang secara umum ditunjuk oleh kedua sumber hukum itu. Artinya kemaslahatan itu tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat dan hadis secara langsung baik melalui proses penalaran *bayani* maupun *ta'lili*, melainkan dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh nas. Dalam perkembangan pemikiran ushul fiqh corak penalaran istislahi ini tampak anatara lain dalam metode *istislahi* dan *al-dzari'ah*.

Untuk melihat kemungkinan pengembangan lebih lanjut metode-metode di atas, baik yang *ta'lili* maupun *istislahi*, berikut ini dikemukakan uraian satu persatu metode tersebut.

1.1 Corak Penalaran *Ta'lili*

a.1. *Qiyas*

Pengertian *qiyas* menurut ulama ushul fiqh ialah menerangkan hukum sesuatu yang tidak ada nashnya di dalam al-Qur'an dan al-sunnah dengan cara membandingkannya dengan sesuatu yang ditetapkan hukumnya berdasarkan nash¹¹³.

¹¹³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 2008), h.336

Abdul Wahab khalaf, seperti yang dikutip Fathurrahman menyebutkan bahwa dalam ilmu *ushul fiqh* *Qiyas* biasanya dirumuskan sebagai kiat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak terdapat dalam nash dengan cara menyamakan dengan kasus yang terdapat dalam nash, karena memiliki persamaan *illat* hukum¹¹⁴. Dalam menggunakan metode *qiyas*, ada empat unsur yang harus ada, yakni '*ashl*, *far'u*, *hukmu al-ashl*, dan *illat*. *Illat* sangat penting serta sangat menentukan, ada atau tidak adanya hukum dalam kasus baru sangat bergantung pada ada atau tidaknya *illat* pada kasus tersebut.

Dasar pemikiran *qiyas* itu adalah adanya kaitan yang erat antara hukum dengan sebab. Hampir dalam setiap hukum di luar bidang ibadah, dapat diketahui alasan rasional ditetapkannya hukum itu oleh Allah. Alasan hukum yang rasional itu oleh ulama disebut dengan *illat*. Disamping itu, dikenal pula konsep *mumatsalah*, yaitu kesamaan atau kemiripan antara dua hal yang diciptakan Allah. Bila dua hal itu sama dalam sifatnya, tentu sama pula dalam hukum yang menjadi akibat dari sifat tersebut. Meskipun Allah SWT hanya menetapkan hukum terhadap satu dari dua hal yang bersamaan itu, tentu hukum yang sama berlaku pula pada hal yang satu lagi, meskipun Allah dalam hal itu tidak menyebutkan hukumnya¹¹⁵.

Hal-hal atau kasus yang ditetapkan Allah hukumnya sering mempunyai kesamaan dengan kasus lain yang tidak ditetapkan hukumnya. Meskipun kasus lain itu tidak dijelaskan hukumnya oleh Allah, namun karena ada kesamaan dalam hal sifatnya dengan kasus yang ditetapkan hukumnya, maka hukum yang sudah ditetapkan itu dapat diberlakukan pada kasus lain.

¹¹⁴ Fathurrahman Jamil, h. 135

¹¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, cet. ke-4, 2009), h.170

Atas dasar keyakinan bahwa tidak ada yang luput dari hukum Allah, maka setiap muslim meyakini bahwa setiap kasus atau peristiwa yang terjadi pasti ada hukumnya. Sebagian hukumnya itu dapat dilihat secara jelas dalam nash syara', namun sebagian yang lain tidak jelas. Di antara yang tidak jelas hukumnya itu mempunyai kesamaan sifat dengan kasus yang sudah dijelaskan hukumnya. Dengan konsep *mumatsalah*, peristiwa yang tidak jelas hukumnya itu dapat disamakan hukumnya dengan yang ada hukumnya dalam nash. Meskipun secara jelas tidak menggunakan nash, namun karena disamakan hukumnya dengan yang ada nashnya, maka cara penetapan hukum seperti ini dapat dikatakan menggunakan nash syara' secara tidak langsung. Usaha mengistinbath dan penetapan hukum yang menggunakan metode penyamaan ini disebut ulama ushul dengan *qiyas*.

Dalam menentukan maksud dan tujuan hukum perlu dipahami aspek *maslahat* dan *mafsadat* yang merupakan inti dari *maqashid al-syari'ah*. Jadi, *maslahat* yang menjadi tujuan utama disyariatkannya hukum islam, merupakan faktor penentu dalam menetapkan hukum melalui *qiyas*.¹¹⁶

Persoalan yang mendasar yang perlu dikaji dalam kaitan *qiyas* ini adalah bagaimana urgensi pertimbangan *maqashid syari'ah* dalam metode *qiyas* sebagai corak penalaran *ta'liili*.

Berbicara tentang kedekatan *qiyas* dengan nash, menurut penulis berarti berbicara tentang hubungan *qiyas* dengan *maqashid al-syari'ah*. Karena *maqashid al-syari'ah* sebagai tujuan disyariatkan hukum oleh Tuhan secara substansial digali dari nash itu sendiri. Keterkaitan metodologis juga tampak antara *qiyas* dan *maqashid al-syari'ah*.

¹¹⁶ Fathurrahman Jamil, h. 138-139

Qiyas yang berfokus pada penelitian *illah*, sedangkan salah satu cara memahami *maqashid al-syari'ah* adalah analisa terhadap *illah* perintah dan larangan dalam suatu nash.¹¹⁷

Upaya untuk melakukan pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang selalu muncul dan berkembang dengan berbagai metode ijtihad antara lain *qiyas* harus bertolak dari telaah mendasar terhadap *illah-illah* yang tertera di dalam nash syara'. *Illah* merupakan bagian dari esensi *maqashid al-syari'ah*. Pengembangan hukum dengan metode *qiyas* harus melewati contoh '*illah*' yang dizahirkan oleh Tuhan dalam nash guna merealisasikan *maqashid al-syari'ah* seperti kemaslahatan dan keadilan. Ibn al-Qayyim al-Jauziah mengatakan bahwa proses *qiyas* harus selaras dengan perintah dan larangan syara'. Apabila pemikiran akal sehat tidak bertentangan dengan syara', Allah dan Rasul-Nya sebagai al-Syari' tidak menyampaikan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat dan tidak akan mensyariatkan sesuatu yang bertentangan dengan keadilan.¹¹⁸

b.1 Istihsan

Istihsan adalah sumber hukum yang banyak dipakai oleh dua imam mazhab, yaitu Imam Malik dan Imam Abu Hanifah. Bahkan Imam Malik menilai, pemakaian istihsan merambah 90 % dari seluruh ilmu fiqh.

Dilihat dari segi kebahasaan *istihsan* berarti menganggap baik suatu hal. Sedangkan menurut istilah *istihsan* dapat diartikan meninggalkan *qiyas* yang nyata (*jalli*) untuk menjalankan *qiyas* yang tidak nyata (*khafi*) atau berpindah dari hukum *kulli* kepada

¹¹⁷ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah*,...h.136

¹¹⁸ Asafri Jaya Bakri, *Maqashid al-Syari'ah*..., h. 136

hukum *istisna* (pengecualian) karena ada dalil yang menurut logika memperbolehkannya. Atau dengan kata lain *istihsan* adalah berpindah dari hukum yang telah ditetapkan pada suatu kasus tertentu berdasarkan *qiyas* yang nyata, kepada hukum lain untuk kasus yang sama berdasarkan *qiyas* yang tidak nyata karena ada dalil syara' yang mengharuskan untuk melakukan hal tersebut¹¹⁹.

Imam Abu al-Hasan al-Kharkhi seperti dikutip Abu Zahrah, mengemukakan definisi *istihsan* ialah penetapan hukum dari seorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketetapan hukum yang diterapkan pada masalah-masalah yang serupa, karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu¹²⁰.

Untuk memudahkan memahami keterangan di atas perlu dibedakan antara *qiyas* dan *istihsan* dalam penjelasan singkat berikut ini.

Pada *qiyas* terdapat dua kasus. Kasus pertama belum ditetapkan hukumnya karena tidak ada nash yang secara tegas dapat dijadikan dasar hukum. Untuk menetapkan hukumnya dicari kasus yang mempunyai kekuatan hukum berdasarkan nash dan mempunyai kekuatan hukum berdasarkan nash dan mempunyai persamaan *illat* dengan kasus pertama. Atas dasar kesamaan *illat* ini ditetapkan hukum kasus pertama sama dengan hukum kasus kedua¹²¹.

Adapun pada kasus *istihsan* hanya ada satu kasus, dan kasus itu telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash. Kemudian nash yang lain mengharuskan untuk meninggalkan hukum yang telah ditetapkan tadi dan pindah ke hukum lain, sekalipun

¹¹⁹ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*,...,h.104

¹²⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, ..., h. 401

¹²¹ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*,...,h.105

hukum yang pertama berdasarkan dalil yang nyata (kuat) dan hukum yang kedua berdasarkan dalil yang samar-samar¹²².

Begitu juga bila didapatkan suatu dalil *kulli* (umum) yang menetapkan suatu hukum, lalu didapatkan dalil lain yang mengecualikan suatu hukum dari dalil *kulli* tersebut, maka ditetapkan hukum lain yang berbeda dengan hukum yang ditetapkan dalil *kulli* tersebut.

Dengan kata lain, yang dicari seorang mujtahid dalam *qiyas* adalah persamaan *illat* dua kasus, sedangkan yang dicari pada *istihsan* adalah dalil mana yang paling tepat digunakan untuk menetapkan hukum dari suatu kasus atau peristiwa¹²³.

Mengamati uraian di atas, *istihsan* terbagi kepada dua macam, yaitu:

- a. Beralih dari apa yang dituntut oleh *qiyas jali* kepada yang dikehendaki *qiyas khafi*.

Dalam hal ini si mujtahid tidak menggunakan *qiyas jali* dalam menetapkan hukumnya, tetapi menggunakan *qiyas khafi*, karena menurut perhitungannya cara itulah yang paling kuat (tepat). Pendekatan seperti ini disebut dengan *istihsan qiyas*¹²⁴ . Contohnya, apabila seseorang mewakafkan sebidang tanah pertanian, menurut *istihsan* hak-hak yang bersangkutan dengan tanah itu seperti mengairi, hak membuat saluran dan membuat lorong di atas tanah tersebut sudah tercakup di dalamnya secara langsung, sebagaimana halnya dalam perikatan jual beli. Adapun dari segi *istihsannya* dalam kasus ini adalah bahwa tujuan berwakaf adalah untuk memberikan manfaat sesuatu barang yang diwakafkan kepada pihak yang diberi wakaf. Pemanfaatan tanah pertanian seperti yang disebutkan di atas

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2, h. 329

tidak akan tercapai kalau hak-hak yang berpautan dengan pengelolaan tanah tersebut tidak mengikuti hukum tanahnya. Oleh karena itu, sekalipun hak-hak tersebut tidak dinyatakan secara rinci ketika diucapkan, tetapi sudah mengikuti ketentuan wakaf, sama halnya dalam perjanjian sewa menyewa tanah¹²⁵.

Pada contoh di atas, menurut *qiyas jali*, wakaf itu identik dengan jual beli karena kedua bentuk aktivitas tersebut sama-sama mengandung adanya unsure pelepasan hak milik dari pemilik barang kepada orang lain. Sedangkan menurut *qiyas khafi*, wakaf itu identik dengan sewa menyewa karena yang menjadi tujuan dalam dua bentuk aktivitas tersebut adalah manfaat dari apa yang diperjualbelikan atau yang diwakafkan. Oleh sebab itu, semua hak-hak tersebut sudah termasuk di dalamnya, sekalipun tidak tersebut secara terperinci dan begitu juga pada kasus wakaf di atas¹²⁶.

- b. Pindah dari hukum kulli ke hukum juz'i, karena ada dalil yang mengharuskannya.

Istihsan macam ini oleh ulama Hanafi disebut *istihsan dharurat* karena penyimpangan tersebut dilakukan secara terpaksa dengan maksud menghadapi keadaan yang mendesak atau untuk menghindari kesulitan.

Contohnya syara' melarang transaksi dan memperjualbelikan barang-barang yang belum ada pada saat transaksi dilakukan. Namun, menurut *istihsan* syara' memberi dispensasi (*rukhsah*) diperkenalkannya praktek jual beli salam dan *istishna*¹²⁷. Pada dasarnya jual beli tersebut dilarang, berdasarkan hadis Nabi yang menyatakan

Artinya : ' Janganlah kamu menjual sesuatu yang bukan milikmu'

¹²⁵ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh...*, h. 106

¹²⁶ *Ibid*, h. 106

¹²⁷ *Ibid*, h. 107

Akan tetapi Nabi sendiri yang mengecualikan ketentuan itu untuk kasus jual beli *salam*. Adapun hikmat dibolehkannya jual beli tersebut adalah untuk membantu pedagang yang tidak bermodal cukup, sehingga ia memperoleh modal tambahan dari pembeli. Hal ini akan memelihara harta pedagang tersebut, memelihara harta termasuk ruang lingkup *maqashid al-syari'ah*.¹²⁸

Hukum *kulli* dalam contoh ini ialah tidak sahnya memperjualbelikan barang yang belum terwujud pada saat perikatan atau transaksi terjadi. Namun, transaksi itu sangat dibutuhkan dan sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat, maka dikecualikannya dari hukum *kulli* tersebut suatu hukum *juz'i*, yaitu transaksi dalam bentuk *salam* dan *istishna'*.

Segi *istihsannya* dalam hal ini adalah kebutuhan dan kebiasaan dalam masyarakat. Dengan kata lain, bila praktek *salam* tidak dibenarkan, masyarakat akan mendapat kesulitan dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari, karena kenyataan menunjukkan bahwa tidak semua yang dibutuhkan masyarakat tersedia di pasaran pada saat transaksi dilakukan. Oleh karena itu perlu dipesan terlebih dahulu.

Dapat dikatakan bahwa *istihsan* adalah upaya untuk mencari jiwa hukum berdasarkan pada kaedah-kaedah umum (*al-qawaid al-kulliyat*), metode ini erat kaitannya dengan *maqashid al-syari'ah*.

Dewasa ini dan lebih-lebih lagi pada masa yang akan datang permasalahan kehidupan manusia akan semakin berkembang dan semakin kompleks. Permasalahan itu harus dihadapi umat Islam yang menuntut adanya jawaban penyelesaiannya dari segi hukum Islam. Kalau hanya semata mengandalkan pendekatan dengan cara atau metode lama yang digunakan ulama terdahulu untuk menghadapinya, mungkin tidak akan mampu

¹²⁸ Fathruhman Jamil, h. 140

menyelesaikan semua permasalahan tersebut dengan baik (tepat). Oleh karena itu seorang mujtahid harus mampu menemukan pendekatan atau dalil alternative di luar pendekatan lama. Oleh karena itu, kecendrungan untuk menggunakan *istihsan* akan semakin kuat karena kuatnya dorongan dari tantangan persoalan hukum yang terus berkembang dalam kehidupan manusia yang semakin cepat berkembang dan semakin kompleks.

Selanjutnya, mengamati korelasi antara *istihsan* dan *maqashid al-syari'ah* , dari contoh yang dikemukakan di atas dapat diketahui bahwa metode *istihsan* merupakan metode alternative menempati fungsi *qiyas* yang berupaya mewujudkan *maqashid al-syari'ah*¹²⁹.

2.2. Corak Penalaran Istislahi

a.2. *Al-Mashalih al-Mursalah*

Sebelum penulis masuk pada pengertian *al-mashalih al-mursalah* terlebih dahulu akan dikemukakan uraian tentang maslahat secara umum dalam pemikiran ushul fiqh.

Mashlahah berasal dari kata *shalaha* dengan penambahan 'alif' di awalnya secara arti kata berarti ' baik' lawan dari kata ' buruk' atau 'rusak. Pengertian *maslahah* dalam bahasa Arab adalah' perbuatan-perbuatan yang mendorong kepada kebaikan manusia'. Dalam artinya yang umum adalah setiap segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, baik dalam arti menarik atau menghasilkan seperti menghasilkan keuntungan atau kesenangan, atau dalam arti menolak atau menghindarkan seperti menolak kemudharatan atau kerusakan. Jadi setiap yang mengandung manfaat patut disebut *mashlahah*. Dengan

¹²⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep maqashid syari'ah*,h.141

demikian, *masalah* itu mengandung dua sisi yaitu menarik atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak atau menghindari kemudharatan.¹³⁰

Secara terminologi, ada beberapa definisi *masalah* yang dikemukakan ulama ushul fiqh, tetapi semua pengertian tersebut mengandung makna yang sama. Al- Ghazali mengemukakan bahwa *masalah* pada prinsipnya adalah mengambil manfaat dan menolak mudharat dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara'¹³¹. Sementara itu, Abdul Wahab Khallaf, mengatakan bahwa *masalah* adalah mengambil manfaat dan menolak kemudharatan¹³².

Dalam ilmu Ushul fiqh dikenal ada tiga macam *maslahat*, yakni kemaslahatan yang mendapat dukungan- baik jenis ataupun bentuknya- oleh syara' tersebut disebut dengan *masalah al-mu'tabarah*.¹³³ Kemaslahatan seperti ini, menurut kesepakatan para ulama ushul, dapat dijadikan landasan hukum.

Kedua *al-maslahah al-mulghah* adalah sesuatu yang dianggap *masalah* oleh akal pikiran, tetapi dianggap palsu karena kenyataannya bertentangan dengan ketentuan syariat.¹³⁴ Kemaslahatan ini, menurut para ulama ushul fiqh tidak dapat dijadikan sumber hukum.¹³⁵

¹³⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, h. 323-324

¹³¹ Al-Imam al-Ghazali, *al-Musthafa Min 'Ilmi al-Ushul*, tahqiq Muhammad Sulaiman, juz I, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), h. 416

¹³² Abdul Wahab khlallaf, '*Ilmu Ushul al-Fiqh...*', h. 198

¹³³ Moh. Dahlan, *Epistimologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 179; Nasrun Harun, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1996), hal 117-118; Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 162

¹³⁴ Satria Efendi, M.Zein, *Ushul Fiqh...*, h.149

¹³⁵ Nasrun Harun, *Ushul Fiqh...*, hal. 119; Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, jilid 2, cet. Ke-4), h.331

Ketiga, al-maslahah al-mursalat, yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara' dan tidak pula dibatalkan atau ditolak syara' melalui dalil yang rinci. Alaidin Koto menyatakan bahwa *maslahah mursalah* merupakan kemaslahatan-kemaslahatan yang sangat diperlukan oleh masyarakat dan munculnya setelah selesainya wahyu diturunkan serta tidak ada dalil yang memerintahkan untuk dibuat atau tidak diperbuat.¹³⁶ Pada dasarnya mayoritas ulama ushul fiqh menerima metode *maslahah mursalah*.

Al-Gazali memberikan syarat tertentu untuk dapat menerima *maslahah mursalah* sebagai hujjah, syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Maslahah* tersebut sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara' (*maqâshid al-syarî'ah*), serta tidak bertentangan dengan *nash* syara'.
2. *Maslahah* itu termasuk ke dalam kategori *maslahah* yang *dharuri*, baik menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan orang banyak dan universal, yakni berlaku sama untuk semua orang¹³⁷.

Berdasarkan persyaratan tersebut, dapat dipahami betapa erat hubungan antara metode *maslahah* dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Oleh karena itu, Abu Zahrah¹³⁸ langsung mengaitkan *maqâshid al-syarî'ah* dengan batasan *al-mashalih al-mursalat*. Bagi Abu Zahrah suatu kemaslahatan harus sesuai dengan maksud-maksud pembuat hukum secara umum.

b.2. Sad al-Zari'at

Secara harfiah *sad al-zari'ah* terdiri atas dua kata, yakni *sad* dan *al-zari'ah*. Kata *sadd* menurut bahasa berarti 'menutup' dan kata *al-Zari'at* berarti *wasilah* atau 'jalan ke

¹³⁶ Alaidin Koto, *Ibid*, h. 109

¹³⁷ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa Abdul Haris, (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), hal. 164; Nasrun Harun, *Ushul Fiqh...*, h. 123

¹³⁸ Abu Zahrah, *ushul Fiqh...*, h. 402

suatu tujuan'. Dengan demikian, *sadd al-Zari'ah* secara bahasa berarti "menutup jalan kepada suatu tujuan".¹³⁹

Dalam peristilahan ushul fiqh *Sadd al-zariat* dimaksudkan sebagai upaya menghambat atau menyumbat semua jalan yang menuju kepada kerusakan atau maksiat. Sebagai contoh dilarangnya berkhawat antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang bukan mahramnya untuk mencegah atau menyumbat kemungkinan terjadinya perbuatan zina antara kedua orang yang berlainan jenis itu.¹⁴⁰ Kasus lain yang ditetapkan berdasarkan metode ini adalah kasus pemberian hadiah terhadap hakim. Seorang hakim dilarang menerima hadiah dari pihak yang sedang berpekara sebelum perkara itu diputuskan, karena dikhawatirkan akan membawa kepada ketidakadilan dalam menetapkan hukum mengenai hukum yang sedang ditangani. Pada dasarnya menerima pemberian adalah boleh, tetapi dalam kasus ini harus dilarang.¹⁴¹

Tujuan penetapan hukum melalui *sadd al-Zari'ah* adalah memudahkan tercapainya kemaslahatan dan menjauhkan kemungkinan terjadinya kerusakan. Metode ini lebih bersifat preventif, artinya: mencegah sebelum terjadinya sesuatu yang tidak diinginkan.

Sadd al-Zari'at adalah metode ijtihad yang meletakkan penekanan pada dampak suatu tindakan (*al-nazar fi al-ma'alat*). Dalam kaitan *al-nazar fi al-ma'alat* ini ada dua bentuk perbuatan seorang mukallaf yang memiliki dampak yang berbeda. Perbuatan mukallaf yang memiliki potensi *maslahah*. Oleh Karena terdapatnya sifat positif tersebut, maka perbuatan tersebut dianjurkan oleh Syari'. Kedua perbuatan mukallaf yang mengandung potensi mafsadah atau kecenderungan menghulangkan kemaslahatan.

¹³⁹ Satria Efendi, *Ushul Fiqh*,..., h.172

¹⁴⁰ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh*..., h. 113

¹⁴¹ Fathurrahman Jamil, h. 143

Karena terdapatnya sifat negatif itu, perbuatan tersebut dilarang oleh al- Syari' melakukannya.¹⁴² Metode *sadd al-zariat* secara langsung berhubungan dengan memelihara kemaslahatan dan sekaligus menghindari *mafsadat*. Memelihara masalahat dalam berbagai peringkatnya termasuk tujuan disariatkannya hukum dalam islam. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa metode *sadd al-zariat* berhubungan erat dengan teori *maqashid al-syariat*.

C. PENYALURAN KAFARAT SUMPAH KEPADA AHL AL-DZIMMAH (NON-MUSLIM) DITINJAU DARI MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH

1. Sumpah Ditinjau dari *Maqâshid al-Syarî'ah*

Secara umum, sumpah merupakan hal yang biasa dilakukan dalam pergaulan (mu'amalah) sesama manusia. Sumpah hanyalah sebagai gaya bahasa untuk menguatkan pembicaraan (*khobar*). Artinya, sumpah pada awalnya hanyalah hal yang bersifat *tahsiniyyât*, karena merupakan etika (akhlak) dalam interaksi sesama. Sumpah dalam kategori ini ketika terlanggar, tidak termasuk kepada hal yang mewajibkan kafarat.

Sumpah menimbulkan persoalan yang berbeda ketika diucapkan dengan menggunakan nama Allah atau atas nama Allah (والله, بالله, تالله), " *demi Allah*". Pelanggaran sumpah jenis ini dikenakan sanksi berupa kafarat. Allah Swt. adalah zat yang Maha Suci, yang nama-Nya selalu disucikan setiap mukmin ¹⁴³. Mensucikan nama Allah merupakan hal yang bersifat *dharûniyyât*, yaitu bagian dari *hifzh al-din* (menjaga agama). Menghina nama Allah dapat menyebabkan pelakunya dihukumkan kafir. Allah melarang seorang

¹⁴² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-syari'ah ...*, h. 153

¹⁴³ Hal ini merupakan bagian dari tauhid *asma' wa shifat*, yaitu mengesakan Allah dari segi nama dan sifat-Nya. Allah memiliki 99 nama yang agung, dan lafaz Allah merupakan nama-Nya yang paling agung.

mukmin menghina “tuhan” sesembahan kaum lainnya, untuk menghindari agar mereka tidak menghina nama Allah. Sekalipun dengan menghina nama Allah, tidak akan mengurangi kemuliaan-Nya.

Kewajiban melaksanakan kafarat sumpah disepakati oleh para fuqaha'. Perbedaan di antara mereka terjadi ketika menetapkan tertib kafarat sumpah, ukuran dan kepada siapa penyalurannya. Dalam hal ini, Ibn Hazm berbeda dengan jumhur dalam aturan penyaluran. Menurutnya, penyaluran kafarat sumpah dapat diberikan kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Dalam hal ini, ia berpegang kepada *manthug* dan kaidah ‘am dari *nash*.

2. Tinjauan *Maqâshid al-Syarî'ah* Terhadap Perlindungan *Ahl al-Dzimmah*

Berdasarkan penjelasan di atas, terlihat bahwa perlindungan terhadap *ahl al-dzimmah* meliputi agama, hak hidup (*dima'/nafs*), kehormatan, dan harta. Ditinjau dari *maqâshid al-syarî'ah*, perlindungan tersebut meliputi *hifzh al-din*, *hifzh al-nafs*, *hifzh al-a'râdh* dan *hifzh al-mal*.

Aspek *hifzh al-din* (memelihara agama) pada perlindungan *ahl al-dzimmah* terlihat dari sabda Rasulullah Saw. bahwa *ahl al-dzimmah* adalah warga yang berada dalam lindungan Allah dan Rasul-Nya, negeri yang menzalimi *ahl al-dzimmah* berarti negeri yang dimusuhi Islam, *ahl al-dzimmah* boleh mendekati (masuk) ke Masjid al-Haram dan sebagainya.

Ahl al-dzimmah dianggap sebagai manusia yang mulai terbuka hatinya untuk menerima keberadaan Islam atau minimal mereka tidak memusuhi Islam, sekalipun mereka belum mendapatkan hidayah Allah. Perlakuan istimewa terhadap mereka

diharapkan dapat melunakkan hati mereka masuk Islam, sekalipun dalam sejarahnya sebagian *ahl al-dzimmah* tidak juga masuk Islam. Prespektif dakwah yang merupakan salah satu bagian dari *hifzh al-din* amat terlihat jelas di sini.

Aspek *hifzh al-nafs* (memelihara jiwa) pada perlindungan *ahl al-dzimmah* merupakan perwujudan prinsip Islam bahwa membunuh seorang manusia tanpa hak, sama dengan membunuh manusia seluruhnya. Islam tidak menginginkan pembunuhan seorang manusia pun tanpa dasar yang benar (*syar'i*). Membunuh *ahl al-dzimmah* dikenakan *qishash* sebagaimana membunuh seorang muslim, sekalipun yang membunuhnya seorang muslim. Bahkan Umar memberikan bantuan dari *bait al-mal* kepada seorang *ahl al-dzimmah* yang tua dan lemah, tak mampu lagi memenuhi kebutuhan hidupnya.

Aspek *hifzh al-a'radh* (memelihara kehormatan) pada perlindungan *ahl al-dzimmah* terlihat dari kasus seorang muslim mengambil hak *ahl al-dzimmah* melebihi apa yang ditetapkan syara'. Kasus ini disampaikan kepada Ibnu Umar, lalu ia berkata; "tidak sepatutnya seorang muslim berbuat sesuatu yang hina dan menghina". Rasulullah memperlihatkan penghormatannya terhadap *ahl al-dzimmah* dengan berdiri ketika jenazahnya melewati majelis Rasulullah dan para sahabat. Ia juga bersabda; "Tidak boleh memasuki rumah *ahl al-dzimmah* kecuali dengan izinnya".

jizyah yang ditetapkan syara' bukan dimaksudkan sebagai penghinaan terhadap *ahl al-dzimmah*. *Jizyah* adalah pengganti kewajiban mereka dalam melindungi negeri dan masyarakatnya. *Jizyah* adalah kewajiban warga negara dalam Islam. Kepada kaum muslimin dikenakan kewajiban zakat yang dikelola oleh negara. Abu Bakar pun memerangi kaum muslimin yang mengingkari kewajiban ini. Bila kedua kewajiban di atas

dibandingkan, maka besaran pembayaran zakat jauh melebihi kewajiban *jizyah*. Zakat digunakan sepenuh untuk kaum muslimin, sedangkan *jizyah* digunakan untuk kemaslahatan umum. Sehingga dalam hal ini, tidak lah tepat anggapan bahwa *jizyah* merupakan bukti kaum muslimin menghina *ahl al-dzimmah*.

Aspek *hifzh al-mal* (memelihara harta) pada perlindungan *ahl al-dzimmah* terlihat dari sabda Rasulullah bahwa harta para *ahl al-dzimmah* dijaga secara *syari'*, tidak ada kewajiban *ahl al-dzimmah* selain *jizyah*,¹⁴⁴ mereka berhak bekerja di berbagai bidang kehidupan, bahkan mereka diboleh bermuamalah yang dalam keyakinan mereka dibolehkan, sekalipun *syari'*at Islam mengharamkannya. Hal itu dibolehkan dengan syarat dilakukan secara tertutup, seperti jual beli makanan pada siang Ramadhan, jual beli khamar di kalangan mereka dan sebagainya.

3. Pemberian Kafarat Sumpah Kepada *Ahl al-Dzimmah* Ditinjau dari *Maqâshid al-Syarî'ah*

Beberapa hal penting untuk diperhatikan sebelum hal ini dibahas, antara lain; pertama, sumpah secara umum bukanlah hal yang *dharûniyyât*. Sumpah merupakan etika pergaulan sesama manusia atau bersifat *tahsiniyyât*. Kedua, Islam memberikan perhatian yang cukup besar terhadap *ahl al-dzimmah* sebagaimana penjelasan sebelumnya. Ketiga, kafarat sumpah dalam hal ini bukan urusan ibadah dan negara, melainkan urusan pribadi di tengah masyarakatnya.

¹⁴⁴ Sementara kaum muslimin memiliki kewajiban bela negara atau berjihad dengan diri dan harta mereka. Mereka bahkan menginfakkan banyak harta untuk itu. Kaum muslimin juga memiliki kewajiban zakat, membantu masyarakat miskin dan sebagainya. Dalam hal ini, hak muslim dan *ahl al-dzimmah* sama, yaitu dilindungi hartanya. Namun kewajiban kaum muslimin terhadap negara, masyarakat dan agamanya jauh lebih banyak dari *jizyah*.

Secara umum, tidak ada perintah menggunakan sumpah dalam *mu'amalah*. Sumpah diperintahkan dalam peradilan, sebagai penguat kesaksian dan pengganti barang bukti. Sumpah juga diperintahkan pengganti kesaksian dalam sumpah *li'an*. Bahkan tidak ada anjuran menggunakan sumpah dalam menerima jabatan. Namun ketika sumpah diucapkan dengan menggunakan nama Allah, lalu dilanggar, di sinilah hukum kafarat sumpah ditetapkan. Hal ini menunjukkan bahwa kafarat sumpah merupakan hal yang *tahsiniyyât* yang kemudian berkembang menjadi *dharûriyyât*.

Merujuk kepada penjelasan di atas, kewajiban membayarkan kafarat sumpah mirip dengan kewajiban menjawab azan dan salam, bahkan lebih rendah dari kewajiban ini. Azan dan salam merupakan amal yang dianjurkan (*sunnat*), dan menjawabnya dihukumkan wajib. Sedangkan bersumpah dihukumkan mubah, dan melaksanakan, menepati sumpah dan membayar kafarat sumpah dihukumkan wajib. Dalam hal ini, bersumpah mirip dengan bernazar. Keduanya tidak dianjurkan, namun menunaikannya adalah wajib. Keduanya bukanlah ibadah atau kewajiban agama.

Melihat posisi sumpah dalam hukum Islam di atas, wajar bila pembayaran kafarat sumpah tidak dikhususkan kepada orang-orang beriman saja. Bahwa kaum muslimin boleh berbagi kebaikan dengan non-muslim disepakati oleh para ulama.¹⁴⁵ Kebaikan dimaksud dikecualikan bagi hukum-hukum yang telah dijelaskan secara khusus oleh *nash*, seperti zakat. Pembagian zakat mesti kepada *asnaf* yang telah ditentukan. Bahkan dalam konteks *ahl al-dzimmah* yang mirip dengan *muallaf*, zakat dapat saja diberikan kepada mereka.

¹⁴⁵ Abd al-Aziz ibn Abd al-Rahman ibn Ali al-Rabi'ah. *Shuar min Samahat al-Islam*, (Riyadh; Dar al-Mathbu' al-Haditsah, 1986), h. 86-88.

Ditinjau dari tujuan (*maqâshid*) pemberian harta zakat kepada *muallaf* dengan pemberian kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* hampir sama, yaitu membujuk hati mereka kepada Islam, atau dalam perspektif dakwah. Dengan pendekatan dakwah, pemberian makanan oleh Rasulullah kepada wanita Yahudi yang membencinya dapat dipahami. Demikian juga, perlindungan terhadap orang kafir dan musyrik yang meminta perlindungan dapat diterima, bahkan mereka adalah tamu Rasulullah dan kaum muslimin. Mereka berhak terhadap perlindungan, makanan, pakaian, tempat tinggal dan perlakuan lainnya selama diperlukan, yang menunjukkan kepada kemuliaan akhlak Islam.

Ijtihad Ibn Hazm tentang kebolehan memberikan kafarat sumpah terhadap kafir *dzimmi* (*ahl al-dzimmah*) mesti dilihat dari *maqâshid al-syarî'ah* yang lebih luas, mengandung dakwah Islam atau *hifzh al-din*. Mereka berada dalam perlindungan Allah dan Rasul-Nya. Mereka adalah objek dakwah terdekat dengan kaum muslimin. Dengan kebolehan ini, *dakwah fardiah* terhadap objek dakwah lebih dapat diwujudkan. Seseorang yang melihat sisi kemaslahatan yang lebih besar dapat saja memberikan kafarat sumpahnya kepada *ahl al-dzimmah*.

Di samping itu, al-Najjar, Jamaluddin 'Athiyah dan Yusuf Qaradhawi membenarkan *maqâshid al-syarî'ah* dalam bidang sosial kemasyarakatan (*hifzh al-mujtama'* atau *hifzh al-Insan*)¹⁴⁶ tanpa memandang muslim atau non-muslim. Muslim sebagai pengemban fungsi khalifatullah dan rahmat bagi sekalian alam dapat saja berbuat baik kepada non-muslim dengan mempertimbangkan sisi mashlahatnya. Dalam rangka *hifzh al-mujtama'* dibenarkan saling mengenal, membantu, bahkan menjamin kesejahteraan sosial (*takaful al-ijtima'i*).

¹⁴⁶ Abd al-Majid al-Najjar. *Maqashid al-Syari'ah bi Ab'ad Jadidah*, (Beirut: Dar al-Gharab al-Islami, 2006), h. 173. Lihat juga Jamaluddin 'Athiyah. *Taf'il Maqashid al-Syari'ah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2003), h. 164-172. Jasir 'Audah. *Maqashid al-Syari'ah 'inda al-Syaikh al-Qaradhawi*, (Qathar: Funduq, 2007), h. 99.

Istilah *ahl al-dzimmah* menurut al-Qardhawi bukan dimaksudkan untuk penghinaan, melainkan untuk penjagaan keamanan dan perlindungan sosial. Bahkan Umar ibn al-Khattab mengganti istilah *al-jizyah* dengan *shadaqah* bagi *ahl al-dzimmah* di Mesir karena keberatan mereka terhadap istilah itu. Namun substansinya sama, yaitu kewajiban warga non-muslim terhadap negara sebagai landasan bagi kewajiban negara untuk melindungi mereka. Dan kewajiban negara Islam melindungi seluruh warganya baik muslim atau non-muslim.

Dalam Islam, kewajiban *jama'i* (negara Islam) seperti dijelaskan di atas, juga meliputi kewajiban pribadi muslim. Seluruh pribadi muslim wajib menjaga *ahl al-dzimmah*, baik dengan jiwa maupun dengan hartanya ¹⁴⁷. Menjaga dengan jiwa terlihat kewajiban berperang membela *ahl al-dzimmah* yang terzalimi atau diserang. Sedangkan menjaga dengan harta terlihat dari kebolehan membayar kafarat sumpah kepada non-muslim seperti dikemukakan Ibn Hazm.

Wallahu a'lam bi al-shawâb.

¹⁴⁷ Bila kaidah *mafhum muwafaqah* dilakukan, maka kewajiban menjaga *ahl al-dzimmah* dengan jiwa ketika mereka teraniaya, diserang atau lainnya, berarti juga diwajibkan menjaga *ahl al-dzimmah* dengan harta. Sebab jiwa (*hifzh al-nafs*) lebih tinggi posisinya dari pada harta (*hifzh al-mal*). Hal ini dilakukan dengan mempertimbangkan aspek mashlahatnya dengan mengacu kepada kaidah umum bahwa kaum muslimin dan *ahl al-dzimmah* dalam banyak hal memiliki hak dan kewajiban yang sama.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan penelitian yang dilakukan terhadap konsep-konsep yang dikemukakan oleh Ibn Hazm dan jumhur ulama, maka penulis mengambil kesimpulan, yaitu:

- *Pertama*, kewajiban membayar kafarat sumpah yang terdapat dalam al-Qur'an surah *al-Maidah* ayat 89, adalah *mukhayyar* yaitu memerdekakan budak, memberikan makanan atau pakaian, jika tidak sanggup melaksanakan ketiga perkara tersebut di atas, maka diwajibkan berpuasa selama tiga hari.
- *Kedua*, Ibn Hazm membolehkan memerdekakan budak *ahl al-dzimmah* (non-muslim) sebagai kafarat sumpah dan juga pemberian makanan atau pakaian kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim). Ibn Hazm menyatakan pada masalah penyaluran kafarat sumpah tidak ada *nash* khusus yang menganjurkan memberikannya kepada orang yang beriman.
- *Ketiga*, pemberian kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) ditinjau dari *maqâshid* hampir sama dengan pemberian zakat kepada *muallaf*, yaitu untuk membujuk hati mereka kepada Islam.
- *Keempat*, ijtihad Ibn Hazm tentang kebolehan memberikan kafarat sumpah terhadap *ahl al-dzimmah* (non-muslim) bila dilihat dari *maqâshid al-syarî'ah* mengandung unsur dakwah Islam (*hifh al-din*), karena terdapat kemaslahatan yang lebih besar, maka dapat saja memberikan kafarat sumpah kepada *ahl al-*

dzimmah (non-muslim). Dari sisi sosial kemasyarakatan (*hifzh al-mujtama'* atau *hifzh al-insan*) orang Islam dibenarkan saling mengenal, membantu, bahkan menjamin kesejahteraan sosial, tanpa memandang muslim atau non-muslim.

- *Kelima*, kewajiban *jama'i* (negara Islam) juga meliputi kewajiban masyarakat muslim. Masyarakat muslim dan non-muslim mempunyai kewajiban yang sama untuk saling menjaga, baik dengan jiwa maupun dengan hartanya. Menjaga dengan jiwa adalah kewajiban membela *ahl al-dzimmah* dari serangan musuh yang menzaliminya, sedangkan menjaga dengan harta seperti terlihat dari kebolehan membayar kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* (non-muslim) seperti yang dikemukakan oleh Ibn Hazm.
- *Keenam*, Abu Hanifah r.a. tidak mensyaratkan budak yang beriman sebagai sasaran kafarat sumpah, demikian juga Ibn Hazm. Abu Hanifah r.a. tidak memalingkankan lafaz *muthlaq* kepada *muqayyad*, ia beramal pada kata yang umum (*muthlaq*).
- *Ketujuh*, bahwa tidak semua pendapat Ibn Hazm (*ahl al-zhahir*) itu tidak sesuai dengan kondisi kekinian, seperti dalam masalah penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah*. Pandangan dalam Islam, kebolehan penyaluran kafarat sumpah kepada *ahl al-dzimmah* ini, sangat relevan dengan kondisi sosial kemasyarakatan saat ini.

B. SARAN-SARAN

Dalam penelitian ini, setidaknya ada dua hal yang belum terungkap secara jelas dalam penelitian ini, diharapkan kepada peneliti selanjutnya untuk dapat mengungkap dua hal tersebut, yaitu:

- *Pertama*, tentang sumpah, yang masih memerlukan kajian secara luas dan mendalam, mengingat masalah sumpah memiliki berbagai dimensi, seperti kekuatan sumpah sebagai alat bukti (*hujjah*) hukum dalam mengungkap suatu perkara.
- *Kedua*, perlu adanya kajian mendalam terhadap kedudukan *ahl al-dzimmah* dan transformasi fikih dengan melakukan ijtihad baru tentang *ahl al-dzimmah* ke dalam konsep warga negara dalam perspektif Islam.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- 'Ali al-Shabuni. Muhammad, *Rawa'i al-Bayan Tafsir al-Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, juz. 2, cet. 3, Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, 1980
- 'Athiyah. Jamaluddin, *Taf'il Maqashid al-Syar'ah*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2003
- Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati, cet. 1, Jakarta: Mizan, 2007
- Abi Daud, *Sunan Abi Daud*, juz. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1994
- Abi Hâtim. Ibn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, jilid. 4, Beirut: Dar al-Fikr, 2003
- Abu Jayb. Sa'diy, *Al-Qamus al-Fiqhiy Lughatan wa Istihlahan*, cet. 1, Suriah: Dar al-Fikr, 1998
- Aibak. Kutbuddin, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Al-'Arabiyy. Ibn, *Ahkam al-Qur'an*, juz. 2 dan 3, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988
- Al-Andalusiâ. Ibn Hazm, *Mulakhkhas Ibtal al-Qiyâs wa al-Ra'y wa al-Istihsân wa al-Taqlid wa al-Ta'fil*, Damsyik: Jâmi'ah Dimasyq, 1960
- Al-Aziz. Abd ibn Abd al-Rahman ibn Ali al-Rabi'ah, *Shuar min Samahat al-Islam*, Riyadh; Dar al-Mathbu' al-Haditsah, 1986
- Al-Bânî, Muhammad Nashir al-Dîn, *Shahih al-Targhib wa al-Tarhib*, juz. 2, cet. 5, Riyadh: Maktabah al-Mu'arif, t.th
- Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid IV, Beirut: Dar al-fikr, 1995
- _____, *Al-Jam'i' al-Shahih*, juz. 3, cet. 1, t.t: Dar Thauq al-Najah, 1422 H
- Al-Ghazhâlî, *Syifâ' al-Ghalîl: Bayân al-Syabah wa al-Mukhîl wa Masâlik al-Ta'fil*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999
- _____, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, juz. 2, Madinah: t.p, t.th
- Al-Hamidi, *Al-Jawzat al-Muqtabis*, t.t: Dâr al-Qawmiyyah, 1966
- Al-Hasan. Abi Ali bin Khallaf bin Abd Malik, *Syarh Shahih Bukhari li Ibn Batal*, juz. 10, Riyadh: Maktabah al- Rusyd, t.th

- Ali. Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, ed. 6, cet. 11, Jakarta: Rajawali Pers, 2004
- Al-Jamal. Syekh Muhammad Hasan, *Hayât al-Aimmah*, terj. M.Khaled Muslih dan Imam Awaluddin, *Biografi 10 Imam Besar*, cet. 3, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
- Al-Jauziyyah. Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqî'in 'an Rabb al-'Âlamîn*, jilid. 4, cet. 1, Riyadh: Dar Ibn al-Jauziyyah, 1423
- Al-Juwaynî, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, juz. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997
- Al-Juwaynî. Abî al-Ma'âlî 'Abd al-Mâlik ibn Yûsuf, *Al-Waraqât* (dalam *al-Nufah t*), Singapura: al-Haramayn, t.th
- Al-Kaylânî. Kâmil, *Mulûk al-Tawâ'if*, Mesir: Mustafâ al-Bâb al-Habî, 1933
- Al-Khathib. Abd al-Karim, *Al-Tafsir al-Qur'ani li al-Qur'an*, juz. 7, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, t.th
- Al-Maraghiyy. Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Maraghiyy*, juz. 7, cet. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1974
- Al-Mu'tî. Farûq 'Abd, *Ibn Hazm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992
- Al-Munawar. Said Agil Husein, *Dimensi-Dimensi Kehidupan Dalam Perspektif Islam*, Malang: Unisma, 2001
- Al-Nabâhî. Ibn al-Hasan, *Târikh Qudhât al-Andalus*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995
- Al-Najjar. Abd al-Majid, *Maqashid al-Syarî'ah bi Ab'ad Jadidah*, Beirut: Dar al-Gharab al-Islami, 2006
- Al-Nasa'i. Al-Imam al-Hafizh Abdur Rahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali al-Khurasani, *Sunan al-Nasa'i*, juz. 7, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995
- Al-Nisaburi. Al-Imam Abi al-Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Kairo: Dar al-Hadits, 1991
- Al-Nisaburiy, Abi al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahid, *Asbab Al-Nuzul*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- Al-Qathan. Manna', *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy: al-Tasyri' wa al-Fiqh*, cet. 2, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1996
- Al-Qurthubi. Muhammad ibn Ahmad, *Tafsir al-Jami' Li Ahkami al-Qur'an*, juz VI, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyiah, 1993
- Al-Rafi'i. Abd al-Karim, *Syarh al-Kabir*, juz. 9, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997

- Al-Raziyy, *Al-Tafsir al-Kabir*, juz. 12, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990
- Al-Sarkhasiy. Syamsuddin, *Al-Mabsuth*, juz. 7, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993
- Al-Subkî. Taj al-Din Abd Wahâb bin Ali, *Jam'û al-Jawâmi' fi Ushul al-Fiqh*, cet. 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003
- Al-Syafi'i, *Al-Umm*, Juz. 7, cet. 1, Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyah, 1993
- Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât*, cet. 1, jilid. 2, Saudi Arabia: Dar Ibn 'Affan, 1997
- Al-Syaukani. Muhammad ibn 'Ali, *Irsyâd al-Fuhûl ila tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, juz. 2. cet. 1, Riyâdh: Dâr al-Fadhîlah, 1421 H
- Al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, cet. 1, (ditahqiq oleh: Muhammad Nashir al-Din al-Bani). Riyadh: Maktabah al-Mu'arif, t.th
- Al-Zamakhshari, *Al-Kasyaf*, juz. 1, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995
- Al-Zarqa. Syekh Ahmad bin Syehk Muhammad, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyah*, cet. 2, Dimasyki: Dar al-Qalam, 1989
- Al-Zuhaili. Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, juz. 2, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986
- _____, *Al-fiqh al-Islamiy wa Adillatuh*, juz. 4, cet. 4, Beirut: Dar al-Fikr, 1997
- _____, *Al-Tafsir al-Munir*, juz. 7, cet. 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 1998
- Amin. Ahmad, *Zahr al-Islâm*, jilid. 3, Kairo: Maktabah al-Nahdah, 1978
- An-Na'im. Abdullahi Ahmed, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah*, terj. Sri Murniati, cet. 1, Jakarta: Mizan, 2007
- Ash-Shiddieqy. Hasbi, *Tafsir al-Qur'anul al-Majid al-Nuur*, jilid 3, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000
- Baihaqi, *Sunan al-Kubra li Baihaqi*, juz. 10, cet. 1, t.t: Majlis Da'irah al-Ma'arif, 1344 H
- Bakri. Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'at Menurut al-Syatibi*, ed. 1, cet. 1, Jakarta: Rajawali Pers, 1996
- Bisri. Cik Hasan, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, jilid. 1, ed. 1, cet. 1, Jakarta: Kencana, 2003
- Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj Ilyas Hasan, Jakarta: Mizan, 1993

- Dahlan. Abdul Aziz (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. VI, jilid. 3 dan 5, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003
- Dar al-Quthni, *Sunan ad-Dar Quthni*, juz, IV, Beirut : Dar al-Fikr, 2005
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, cet. 10, Bandung: Diponegoro, 2005
- Faizah. Hasnah, *Menulis Karangan Ilmiah*, ed. revisi, Pekanbaru: Cendikia Insani, 2009
- Farid. Syekh Ahmad, *60 Biografi Ulama Salaf*, terj. Masturi Irfham dan Asmu'i Tamam, cet. 2, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007
- Hambal. Ahmad Ibn, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hambal*, juz. 3, cet. 1, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1995
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, juz. 17, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982
- Hazm. Ibn, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, juz. 1 dan 4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985
- _____, *Al-Muhalla bi al-Atsar*, juz. 1 dan 6, Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- Himayah. Mahmud Ali, *Ibn Hazm*, terj. H. Alkaf, Jakarta: Lentera, 2001
- Hitti. Philip K, 2005, *History of The Arabs*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi
- Jamrah. Suryan A, *Pemikiran Kalam Ibn Hazm Al-Andalusi*, cet. 1, Pekanbaru: Susqa Press, 1998
- Jasir 'Audah, *Maqashid al-Syari'ah 'inda al-Syaikh al-Qaradhawi*, Qathar: Funduq, 2007
- Kamal. Abu Malik, bin Al-Sayid Salim, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006
- Katsir. Ibn, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, juz. 2, Mesir: Maktabah Misr, t.th
- Khairuddin, *Kompetensi Rasio Dalam Epistemologi Hukum Islam (Studi terhadap pemikiran Ibn Hazam 994-1064 M) "Tesis"*, UIN SUSKA: Pekanbaru, RIAU, 2004
- Khallâf. 'Abd al-Wahhâb, *'Ilm Us l al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978
- Khalil. Rasyad Hasan, *Tarikh al-Tasyri': Sejarah Legislasi Hukum Islam*, terj. Nadirsyah Hawari, cet. 1, Jakarta: Amzah, 2009
- M. Armando. Nina (et al.), *Ensiklopedi Islam*, jilid. VI, Edisi Baru, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005

- Ma'luf. Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986
- Mahali. A. Mundjab, *Asbabun Nuzul: Studi Pendalaman Al-Qur'an Surat Al-Baqarah-An-Nas*, ed. 1, cet. 1, Jakarta: Rajawali Pers, 2002
- Manzhur. Ibnu, *Lisan al-Arab*, jilid 1 dan 5, cet. 5, Beirut: Dar Sadir, 1990
- Muhammad bin 'Isa bin Saurah, *Sunan al-Tirmizdi*, juz. 4, cet. 2, t.t: Musthafa al-Baqi, 1968
- Muhammad. Abdulkadir, *Hukum dan Penelitian Hukum*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2004
- Mujahidin. Akhmad, *Ekonomi Islam* 2, cet. 1, Pekanbaru: Al-Mujtahadah Press, 2010
- Narbuko. Cholid dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, cet. 7, Jakarta: Bumi Aksara, 2005
- Nofialdi, *Implementasi Konsep Maqâshid Al-Syarî'ah Al-Syatibi dalam Metode Istilahi "Tesis"*, Pekanbaru: UIN SUSKA, RIAU, 2001
- Prasetyo. Bambang, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Aplikasi*, ed. 1, cet. 4, (Jakarta: Rajawali Pers, 2008
- Qardhawi. Yusuf, *Ghair Al-Muslimîn Fî Al-Mujtama' Al-Islamî*, cet. 6, Beirut: Muasasah Al-Risalah, 1994
- _____, *Fiqh Jihad*, terj. Irfan Maulana Hakim, cet. 1, Bandung: Mizan, 2009
- _____, *Dirâsah fi Fiqhi Maqashid asy-Syari'ah baina al-Maqâshid al-Kulliyât wa al-Nusus al-Juziyyah*, cet. 2, Kairo: Dâr asy-Syuruq, 2007
- Qayyim. Ibn, *l'âm al-Muwâqî'in*, juz. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Qudamah. Ibn, *Al-Mughniy 'ala Mukhtashar al-Kharqiy*. juz. 8, cet. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994
- Quthb. Sayyid, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an*, juz. 7, cet. 7, Beirut: Dar Ihya' al-Turrats al-'Arabiyy, 1971
- Ridha. Muhammad Rasyid, *Tafsir Al-Manar*, juz. 7, cet. 1, Beirut: Dar al-Fikr, 2007
- Rusyd. Ibn, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, juz. 1, cet. 1, Beirut: Dar al-Jayl, 1989
- Sahnun. Imam, *Al-Mudawwanah al-Kubra*, juz. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th

- Salim. Abu Malik Kamal bin As-Sayid, *Shahih Fikih Sunnah*, terj. Besus Hidayat Amin, cet. 1, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006
- Satori. Djama'an dan Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 1, Bandung: Alfabeta, 2009
- Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, juz. 3, Kairo: Al-Fath li al-'Arabiyy, t.th
- Shihab. M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3, cet. 9, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- Siregar. Amri, *Ibn Hazm: Metode Zahiri Dalam Pembentukan Sumber Hukum Islam*, Yogyakarta: Belukar, 2009
- Sudjana. Nana, *Tuntunan Penyusunan Karya Ilmiah: Makalah-Skripsi-Tesis-Disertasi*, cet. 12, Bandung: Sinar Baru Algasindo, 2008
- Syarifuddin. Amir, *Ushul Fiqh*, jilid. 2, ed. 1, cet. 5, Jakarta: Kencana, 2009
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. II, cet. 7, Jakarta: Balai Pustaka, 1996
- Tim Penyusun, *Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Program Pascasarjana*, Pekanbaru: UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2009
- Ulwan. Fahmi, *Al-Qayyim al-Dharuriyah wa Maqâshid al-Tasyri'i al-Islâmi*, t.t.: Haia al-'Ashriyat al-Qasamah li al-Kitab, 1989
- Umari, Akram Dhiyauddin, *Masyarakat Madani: Tinjauan Historis Kehidupan Zaman Nabi*, terj. Mun'im A. Sirry, cet.1, Jakarta: Gema Insani Press, 1999
- Yaqub. Ali Musthafa, *Kerukunan Umat Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis*, cet. 1, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000
- Zahrah. Abû, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr, 1996
- _____, *Ibn Hazm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabiyyah, 1997
- _____, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabî, 1959
- Zikri Darussamin, *Ilmu Hadis*, cet. 1, Pekanbaru: Suska Press, 2010